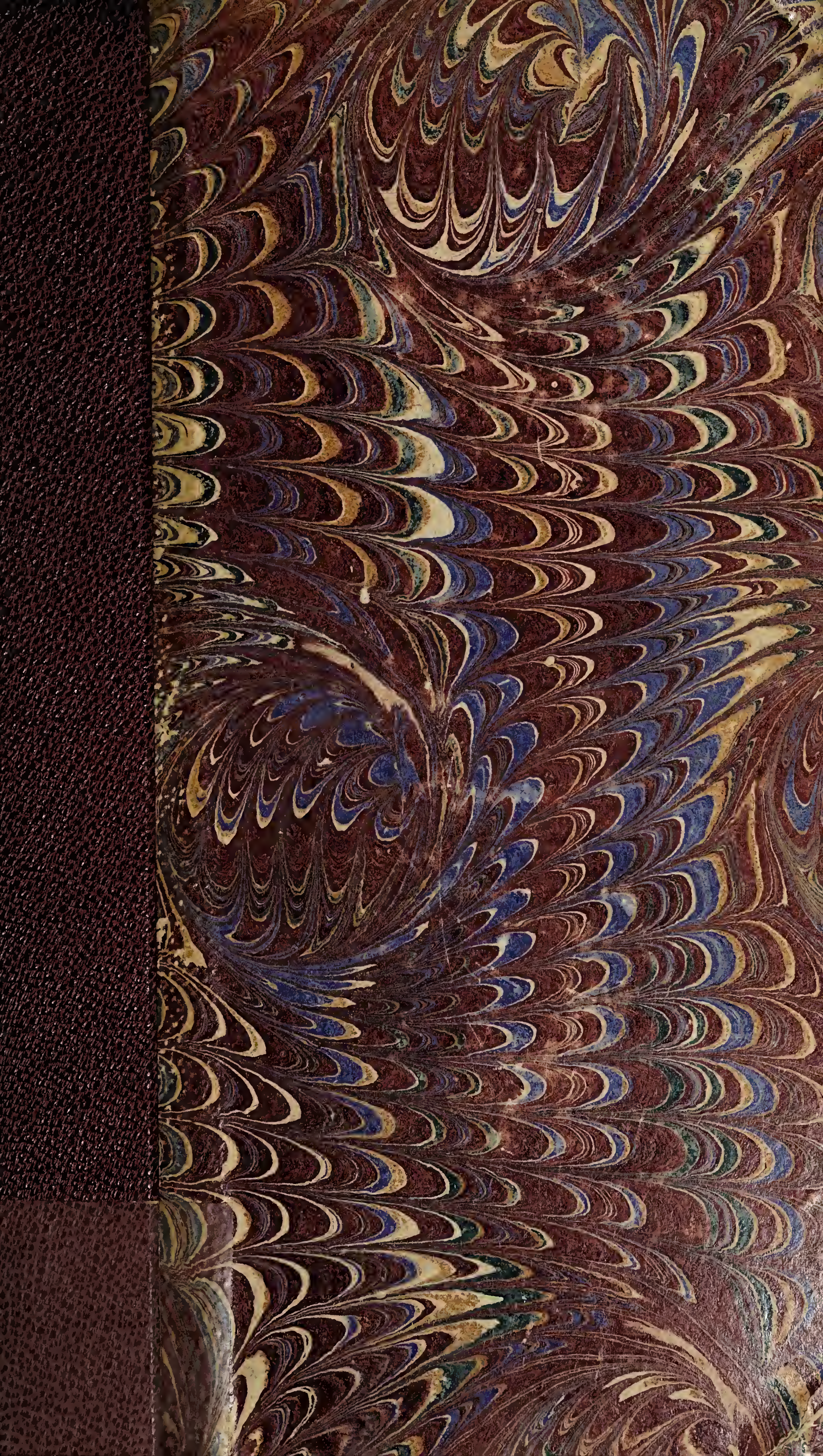
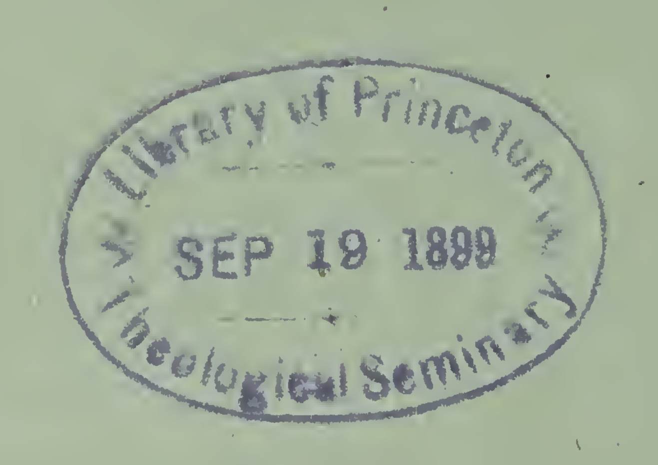
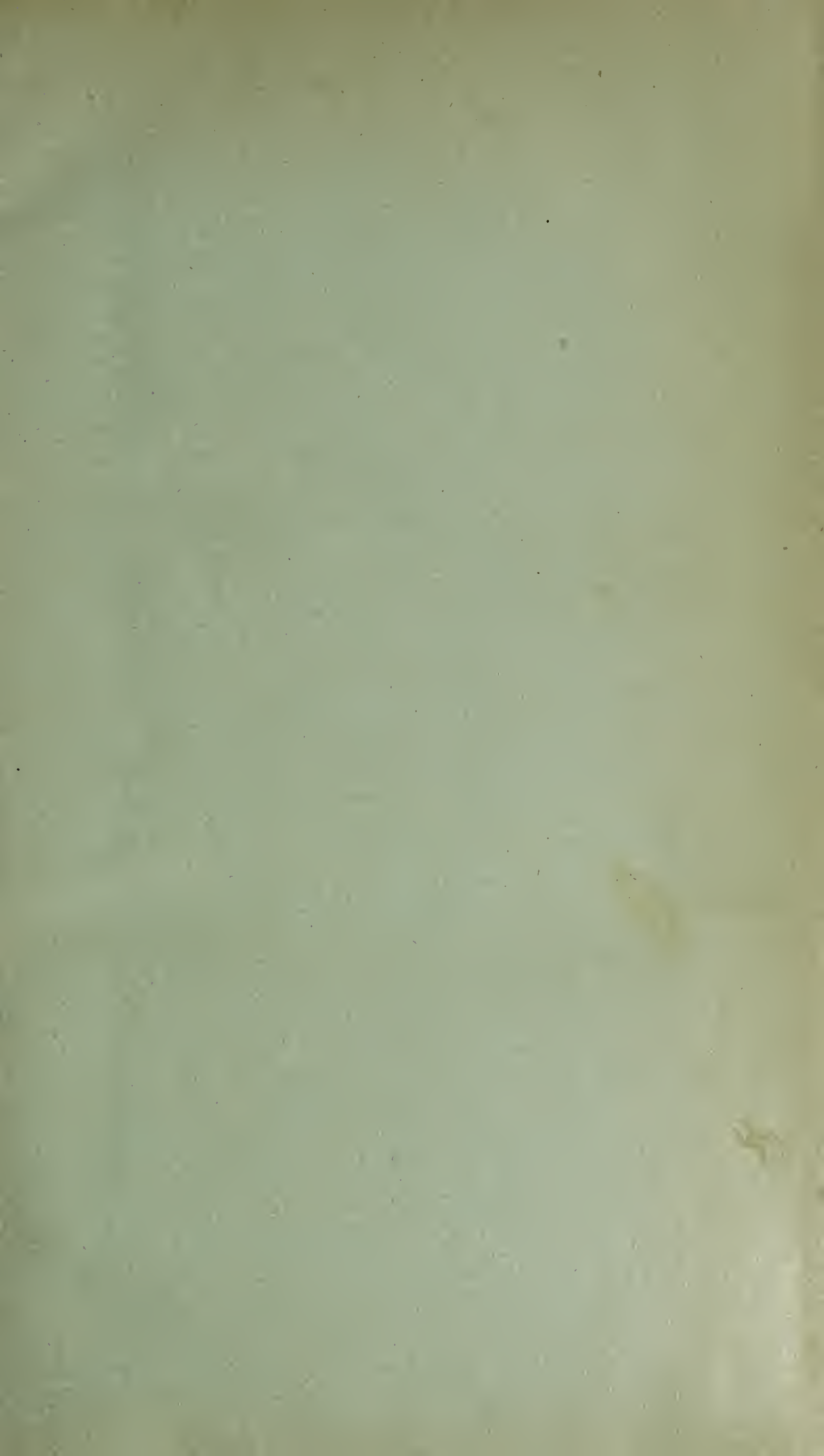
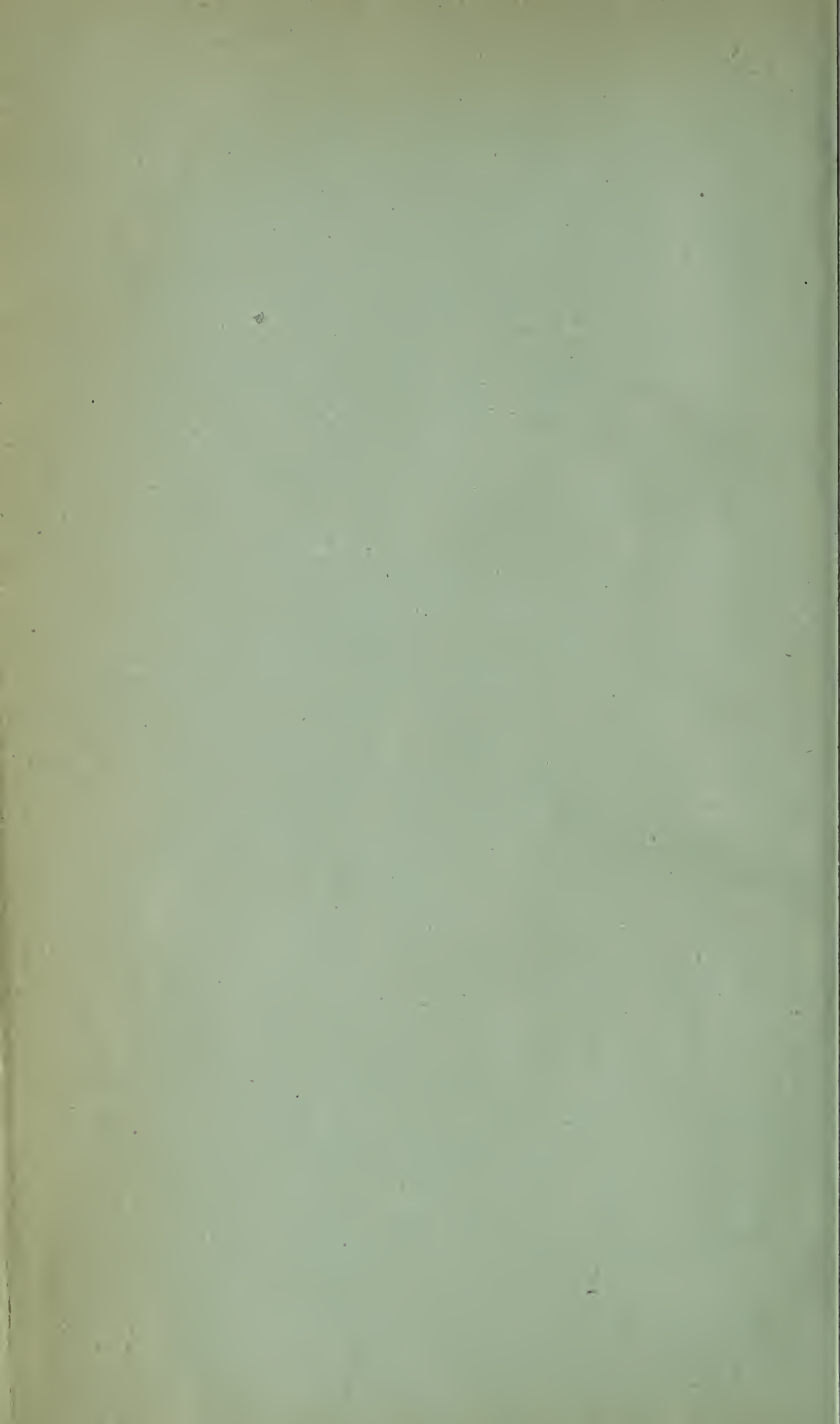










# HISTOIRE DES DOGMES

## DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

OUVRAGES DE FRANÇOIS BONIFAS

*Etude sur la Théodicée de Leibnitz*. In-8°, 1863.

*De Petrarcha philosopho* (Thèse). In-8°, 1863.

*La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*. In-8°, 1865.

*Essai sur l'unité de l'enseignement apostolique*. In-8°, 1865.

*Histoire des protestants de France*, depuis 1868. In-8°. 1874.

# HISTOIRE
# DES DOGMES
## DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

FRANÇOIS BONIFAS

Professeur à la Faculté de théologie de Montauban

OUVRAGE POSTHUME

Rédigé, d'après les notes du professeur, par un de ses anciens élèves

ET PRÉCÉDÉ D'UNE PRÉFACE

SUR LA THÉOLOGIE DE FRANÇOIS BONIFAS

Par CH. BOIS

Doyen de la Faculté de Théologie de Montauban

---

TOME II

L'HISTOIRE DES DOGMES DEPUIS LA MORT D'ORIGÈNE




PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

Société anonyme

33, RUE DE SEINE, 33

—

1886



# DEUXIÈME PÉRIODE

DE LA MORT D'ORIGÈNE A JEAN DAMASCÈNE

(254-730)

# AGE DE LA POLÉMIQUE



# DEUXIÈME PÉRIODE

DE LA MORT D'ORIGÈNE A JEAN DAMASCÈNE

(254-730)

# AGE DE LA POLÉMIQUE

## CHAPITRE PREMIER

HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PÉRIODE

### § Ier. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA PÉRIODE

Au commencement du IVe siècle s'accomplit une grande révolution, qui modifie entièrement la situation extérieure de l'Église, et ne peut manquer d'avoir son influence sur le développement du dogme. L'Église cesse d'être persécutée. La religion chrétienne, tolérée d'abord, devient bientôt la religion de l'Empire, et hérite de tous les privilèges de l'ancien culte. Elle n'a plus à combattre pour son existence; la grande lutte contre les païens et les juifs est finie : la tâche de l'*Apologétique* est finie aussi. L'Église, n'ayant plus à défendre sa foi contre les attaques du dehors, s'occupe à la formuler et à la préciser. L'activité

intellectuelle change d'objet et de caractère : à l'âge de l'apologétique succède l'âge de l'élaboration théologique.

Ce changement, toutefois, ne s'accomplit pas en un jour. Il ne se fait que lentement, et, même dans cette nouvelle période, l'apologétique a encore sa place et son rôle.

Pendant tout le IVe siècle, les païens sont encore fort nombreux dans l'Empire. Ils forment la majorité sous Constantin, et, plus tard, le paganisme ressaisit la puissance sous Julien. Il faut donc encore compter avec lui, défendre la foi chrétienne contre ses attaques, et continuer la lutte engagée aux premiers siècles. Il y aura, par conséquent, des apologètes au IVe siècle : *Cyrille d'Alexandrie*, par exemple, écrira toute une apologie pour réfuter les livres de l'empereur Julien contre le christianisme.

Au Ve siècle même, les grandes calamités, qui accompagnent les invasions des Barbares, viennent fournir aux païens de nouvelles armes. « C'est, disent-ils, le châtiment envoyé par les dieux, dont on a renversé les autels. » Et quelques chrétiens se laissent troubler dans leur foi : « Est-ce là le prix de leur fidélité ? Les païens n'auraient-ils pas raison », se demandent-ils. Il fallut donc qu'une dernière fois les docteurs chrétiens fissent l'apologie du christianisme, en justifiant les mystérieuses dispensations de Dieu. C'est pour fermer la bouche aux païens et rassurer les chrétiens qu'*Augustin* écrivit sa *Cité de Dieu*, et *Salvien* son traité *de gubernatione Dei*. Mais ces dernières apologies chrétiennes sont conçues à un point de vue nouveau et spécial ; elles suivent une méthode historique. Ce ne sont plus, au reste, que les échos lointains d'une bataille depuis longtemps gagnée. L'apologétique passe au second plan, en attendant qu'elle disparaisse tout à fait.

La remarque que nous venons de faire au sujet de la lutte contre les païens s'applique aussi à la lutte contre les hérésies. Dans la période précédente, l'Eglise se trou-

vait en présence de deux courants hostiles, dérivés, l'un du judaïsme, l'autre du paganisme : le courant ébionite et le courant gnostique. Aussi la polémique elle-même était-elle empreinte d'un caractère fortement apologétique. Désormais, ces deux hérésies sont vaincues, comme les deux religions auxquelles elles se rattachaient. Toutefois, elles ne disparaissent pas brusquement : elles ont encore un prolongement. L'ébionitisme se continue dans les hérésies des *Monarchiens*, de *Paul de Samosate* et d'*Arius* ; le gnosticisme dans le *manichéisme*.

*Mani*, ou *Manès*, fondateur du manichéisme, vécut en en Perse au IIIe siècle, et mourut en 274. Nous ne savons rien de bien certain sur sa personne. Quant à son système, les éléments juifs, païens et chrétiens, s'y mêlent dans la confusion la plus étrange. Le dualisme en est le trait dominant, et il est poussé jusqu'à l'extrême. Il se retrouve au commencement et à la fin des choses. Manès établit d'abord l'existence de deux royaumes : celui de la lumière, de l'esprit, ou du bien, et celui des ténèbres, de la matière, ou du mal. La paix et l'harmonie règnent dans le premier; mais l'autre est le théâtre de luttes continuelles. Chacun d'eux a ses chefs et sa hiérarchie. Un jour, dans l'ardeur d'un combat, les sujets du prince des ténèbres s'approchent des frontières de la lumière : un rayon les frappe ; charmés et éblouis, ils veulent s'en emparer et le retenir. Mais le Père de lumière envoie des esprits lumineux, sous la conduite du Christ céleste, garder les frontières menacées de son royaume. Ce Christ, que recouvre une armure de lumière, est appelé le Christ impassible, — χριστὸς ἀπάθης. La victoire reste aux esprits lumineux ; mais l'armure du Christ tombe aux mains de la puissance des ténèbres, et devient ainsi le χριστὸς ἐμπάθης. Dès lors, le combat s'engage autour de cette armure. Les esprits de ténèbres la mettent

en mille pièces ; pour mieux en retenir les fragments, ils forment le monde (κόσμος), sur les confins des deux royaumes, et ils composent chaque être d'une parcelle lumineuse, incrustée dans la matière. Puis, ces parcelles lumineuses sont concentrées dans l'homme, qui est une sorte de microcosme. Désormais, tout l'effort des puissances spirituelles se borne à reconquérir l'homme. Les démons créent la femme, par laquelle ils espèrent dominer sur lui. Mais le Christ céleste, après avoir envoyé Moïse et les prophètes, vient sur la terre, sous une apparence de corps, pour délivrer l'homme. Après la mort, les âmes rachetées vont dans le soleil et dans la lune. Lorsque toutes les âmes lumineuses auront été ramenées dans le royaume de la lumière, le monde sera détruit, et tout rentrera dans l'ordre primitif. Les frontières des deux royaumes seront rétablies, et il n'y aura plus entre eux ni lutte, ni mélange.

Les Manichéens se constituèrent en secte, ou en *église* distincte, ayant sa hiérarchie et ses rites propres. Ils se distinguaient en simples *auditeurs*, ou croyants, et en *élus*, ou parfaits, et s'imposaient l'ascétisme le plus austère. Ils furent pour l'Eglise de redoutables adversaires, et devinrent, à un certain moment, un véritable danger. Il fallut engager contre eux une polémique sérieuse, et, comme leur doctrine était toute pénétrée de paganisme, cette polémique fut une sorte d'apologie, comme l'avait été la polémique contre les gnostiques.

Cependant, ce ne fut là qu'une exception : non pas qu'il n'y ait plus d'hérésies dans cette période historique ; mais ces hérésies ne se rattachent plus aux religions antérieures ; elles naissent sur le sol chrétien. Elles portent sur des points particuliers de la foi, et, loin de se séparer de l'Eglise, elles prétendent lui demeurer unies, et avoir droit de cité dans son sein. La polémique engagée contre elles

change de caractère ; c'est une polémique tout intérieure.

Aussi cette seconde période de l'histoire de l'Eglise est-elle essentiellement l'âge des controverses théologiques, et c'est à travers ces controverses que s'élaborent les principaux dogmes chrétiens. On ne fait pas encore de système complet ; mais, en faisant la théorie de chaque dogme, on façonne les pierres avec lesquelles la période suivante construira l'édifice de la systématique. Les forces vives de l'Eglise, n'étant plus absorbées par la lutte extérieure, se concentrent sur le travail intérieur du développement dogmatique. On considère de plus près les grands objets de la foi, à propos desquels on se pose des questions dont on donne des solutions diverses, parfois erronées. De là des controverses, qui provoquent la fixation de la foi en formules rigoureuses.

On s'occupe tour à tour des doctrines les plus importantes du christianisme : au premier rang se placent celles de la Trinité et de la personne de Christ; puis, celles du péché et de la grâce. Chacune de ces doctrines devient l'objet de plusieurs controverses, qui naissent les unes des autres, par une sorte de logique inévitable; et, à travers cette série de controverses, la doctrine en question se formule d'une manière définitive.

L'Orient est le théâtre principal de ces controverses. L'Eglise grecque a conservé l'esprit hardi, curieux, disputeur, ami des controverses métaphysiques, qui distinguait la Grèce ancienne ; tandis que dans l'Eglise latine domine le caractère pratique du génie romain. C'est un contraste que nous avions déjà signalé dans la période précédente, et qui va s'accusant de plus en plus. Il y a, sans doute, des controverses en Occident. Mais, d'une part, celles d'Orient sont plus longues, plus nombreuses, passionnent davantage les esprits, et remplissent toute la scène de l'histoire Et d'autre part, l'objet spécial des controverses

n'est pas le même dans les deux Eglises. En Orient, les controverses sont surtout *théologiques* et *christologiques* : elles portent sur les deux dogmes de la Trinité et de la personne de Jésus-Christ, dogmes étroitement unis entre eux, en sorte que les controverses orientales forment une chaîne ininterrompue depuis Sabellius jusqu'au monothélisme. En Occident, les controverses sont surtout *anthropologiques* et *ecclésiastiques* : elles portent, soit sur le dogme du péché et de la grâce (controverse pélagienne et semi-pélagienne), soit sur le dogme de l'Église, qui s'élabore lentement et se fixe à travers la controverse donatiste.

C'est surtout dans cette période que se vérifie ce que nous avons dit sur le rôle important de l'hérésie dans le développement du dogme. Chaque hérésie nouvelle provoque un nouveau travail dogmatique de l'Église, et fait faire un pas de plus au dogme officiel. Et cela de deux manières : en altérant ou en niant certains éléments du dogme, l'hérésie contraint l'Église à les maintenir et à les préciser, et, en mettant en relief des vérités négligées, elle l'amène à combler les lacunes de son propre enseignement.

Ce rôle des hérésies est d'autant plus important que les hérétiques s'attaquent aux points les plus essentiels de la foi, tout en prétendant garder la communion de l'Église et en se servant des mêmes termes, qu'ils détournent de leur vrai sens. Cela nécessite de la part de l'Église un travail plus vigilant et plus minutieux, une plus grande précision dans les formules, sur bien des points demeurés jusque-là indéterminés parce qu'ils n'avaient pas été contestés. C'est là le grand côté de ces controverses ; c'est ce qui fait de cette période l'une des plus importantes et des plus décisives de toute l'histoire des dogmes, car c'est alors que s'élabore le dogme de l'Église sur les points fondamentaux de la foi. Les doctrines de la divinité et de l'humanité de Jésus-Christ, celles du Saint-Esprit et de la Trinité sont

successivement affirmées et reçoivent la formule définitive qui les met à l'abri de toute atteinte. Ce travail était nécessaire, et, en s'en acquittant, l'Église du IVe et du Ve siècle rendit un grand service à la religion chrétienne. Cependant, cette remarque s'applique surtout aux controverses du IVe siècle, car celle du Ve sont beaucoup moins importantes.

On pourrait, en effet distinguer deux périodes dans cette histoire. La première est l'âge héroïque des controverses. C'est alors que les grandes questions sont posées, que les grands intérêts sont en jeu, et que l'Église combat pour le maintien de sa foi menacée dans ses éléments essentiels. Les débats sont à la hauteur des questions qui s'agitent; les défenseurs de l'Église sont de grands docteurs comme Athanase et Augustin : les résultats obtenus sont considérables. — Dans la seconde période, les questions posées sont plus subtiles, et beaucoup d'éléments étrangers se mêlent aux controverses. Aux grands docteurs de la période précédente ont succédé d'assez médiocres théologiens, hommes de partis plus que de science, et qui mêlent la politique à la religion.

Du reste, même dans la première période, se rencontrent bien des misères, de mesquines rivalités de personnes et de partis, des passions, des violences, qui vont quelquefois jusqu'à la persécution. Et, à côté des services rendus, dont il ne faut pas méconnaître le prix, les controverses théologiques du IVe siècle et du siècle suivant ont eu plus d'un résultat fâcheux.

Signalons d'abord l'*abus des formules* et de la théologie. On chercha à tout expliquer et à tout définir, même ce qui échappe à la définition et à l'analyse. On ne se contenta pas d'affirmer les faits religieux, les mystères chrétiens, et de les décrire, en énumérant les éléments essentiels qui les constituent : on voulut expliquer le *comment*

de ces faits et trouver la formule scientifique exacte de choses qui défient et dépassent toutes les formules, et demeurent inaccessibles à l'intelligence et au langage de l'homme.

C'était un premier tort; on l'aggrava par la confusion que l'on fit entre la *théologie* et la *religion*. On prétendit imposer comme articles de foi nécessaires au salut ces formules tout humaines de la théologie, dont l'autorité est fort contestable et ne saurait lier la conscience.

Cette aggravation se compliqua, par suite de la confusion croissante entre l'*Église* et l'*État*. Les formules théologiques de l'orthodoxie régnante ne furent pas seulement imposées comme articles de foi, sous peine d'exclusion de l'Église et de damnation éternelle; elles furent imposées aussi comme lois de l'État, sous peine de confiscation, de prison, d'exil ou de mort. L'hérésie devint un crime d'État, puni par les lois civiles, et nous rencontrons à la fin du IVe siècle le premier exemple de la peine de mort appliquée à un hérétique : Priscillien fut décapité à Trèves, an 385, malgré la protestation de Martin de Tours.

Ainsi les controverses contribuèrent à aggraver la confusion entre la société civile et la société religieuse. Cette confusion, à son tour, réagit de la manière la plus fâcheuse sur les controverses elles-mêmes.

Lorsque la religion chrétienne fut devenue la religion de l'empire, les empereurs lui accordèrent tous les privilèges dont avait joui l'ancien culte : immunités, pouvoir, richesses. Mais ces privilèges, ils avaient entendu ne les accorder qu'à la seule orthodoxie. L'hérésie n'était pas, à leurs yeux, la religion chrétienne, et, par conséquent, elle n'avait droit à aucune des faveurs qui appartenaient à l'Église. C'est, du reste, ce qu'avait formellement déclaré Constantin, dans un édit célèbre de 326. Il suffisait, dès lors, d'être déclaré hérétique pour être exclu de tous les

privilèges accordés par l'État à l'Église, et même pour être mis hors la loi, et puni par le bras séculier. Dans les controverses, il ne s'agissait donc pas seulement de savoir qui avait tort ou raison, qui était fidèle ou infidèle à la véritable doctrine chrétienne, mais qui jouirait des faveurs de l'État et qui en serait privé, ou même qui serait mis hors de l'État, en étant mis hors de l'Église. Dès lors bien des préoccupations étrangères et toutes matérielles venaient se mêler aux discussions théologiques, les troubler et les passionner. Comment, au milieu de préoccupations de ce genre, conserver la liberté d'esprit et le désintéressement scientifique, sans lequel il ne peut y avoir de recherche impartiale, sérieuse et sincère de la vérité ? Les discussions changèrent nécessairement de caractère, et se transformèrent souvent en querelles de partis, où se trouvaient engagés des intérêts tout mondains, et où la passion, les intrigues, la violence, se donnaient libre carrière.

De là aussi, dans les controverses, l'intervention également funeste de deux personnages également incompétents, le peuple et l'empereur : le peuple, ignorant et grossier, superstitieux et fanatique, qui prenait souvent parti dans les querelles, et qui décidait sur la place publique, à coups de pierres ou de bâtons, ce que n'avaient pu trancher dans leurs conseils les évêques et les théologiens ; et l'empereur, —non moins ignorant, non moins superstitieux et fanatique, lorsqu'il n'était pas indifférent, incrédule ou hérétique, — qui venait à son tour imposer les formules que l'on devait tenir pour articles de foi.

Les empereurs se croyaient le droit d'intervenir dans les controverses, et cela à un double titre, à titre de chrétiens et à titre d'empereurs.

Comme chrétiens, ils se croyaient le droit d'avoir leur opinion et de chercher à la faire prévaloir. Il se piquaient

souvent de théologie ; mais la plupart étaient de fort pauvres théologiens, et les solutions qu'ils proposaient et qu'ils prétendaient imposer à la foi de l'Église étaient de bien médiocres solutions, des solutions qui ne résolvaient rien, qui laissaient tout en suspens et ne pouvaient donner satisfaction à aucun des partis en présence.

Comme empereurs, Constantin et ses successeurs se croyaient revêtus d'une sorte de magistrature religieuse. Auguste avait été *pontifex maximus*, et ce titre était un de ceux auxquels les empereurs païens tenaient le plus. Les empereurs chrétiens s'attribuaient encore ce même titre. Ils s'appelaient *évêques pour les choses du dehors* — ἐπίσκοπος τῶν ἔξω. — Mais, des choses du dehors à celles du dedans, la distance n'était pas grande et elle fut aisément franchie. Protéger l'Église, maintenir et défendre la vraie foi, ou ce qu'ils considéraient comme tel, c'était, aux yeux des empereurs, plus qu'un droit, c'était un devoir, le premier et le plus impérieux des devoirs de leur charge.

Du reste, quels que fussent ces droits et ces devoirs, l'intervention des empereurs était, de fait, inévitable. Accordant de tels privilèges, ils voulaient savoir à qui ils les conféraient. Ils devaient donc constater l'orthodoxie ou l'hérésie de leurs sujets.

Enfin, quand même ils ne seraient pas intervenus de leur propre mouvement, ils auraient été invités par l'Église à le faire. Les évêques faisaient un devoir à l'empereur de protéger la foi : ils lui citaient en exemple les rois d'Israël. Les persécutés seuls proclamaient l'indépendance de l'Église et la séparation des deux pouvoirs, et encore changeaient-ils de langage quand ils revenaient au pouvoir.

Aussi, trouverons-nous les empereurs mêlés sans cesse aux controverses. Ils convoquent des conciles et donnent force de loi à leurs décisions. Si la question n'a pas été résolue, ils prétendent la résoudre eux-mêmes par des

édits théologiques. Parfois ils sont hérétiques et imposent l'hérésie; c'est ainsi qu'il y eut plusieurs empereurs ariens ou monophysites. L'hérésie triomphe alors, jouit de tous les privilèges de l'Église et persécute les vrais fidèles. Puis, c'est l'orthodoxie qui recouvre l'appui des empereurs et se fait à son tour persécutrice. Une telle situation ne pouvait qu'être funeste à la dignité de l'Église et à la pureté de la foi.

Une autre conséquence fâcheuse d'une telle situation, c'était l'asservissement progressif de l'esprit au joug des formule, et la perte de toute liberté scientifique, au moins sur les points déjà déterminés par l'Église, et devenus lois de l'État. Aussi voyons-nous la liberté des opinions individuelles décroître, à mesure que le dogme se formule davantage. Dès que l'Église, officiellement représentée par les conciles, où l'on voit les organes de l'Esprit-Saint, a parlé et a déterminé un point de doctrine, il faut se taire, accepter ce qu'elle a dit comme parole de Dieu, et ne plus toucher à ce point devenu sacro-saint. On est donc forcé de se rabattre sur d'autres points. Comme le champ se restreignit toujours plus, on fut réduit, après avoir épuisé les grandes questions, à agiter les petites, à discuter des minuties, des subtilités, des puérilités.

Ainsi, pendant toute cette période, alors même que sur les grands dogmes de la Trinité et de la personne de Christ, toute divergence est interdite, la liberté subsiste encore sur certains points moins fondamentaux : la nature de l'âme, la résurrection, les souffrances de Jésus-Christ, le jugement dernier, les bons et les mauvais esprits, etc..... Mais, plus tard, ces questions elles-mêmes sont résolues, et il faut chercher ailleurs. Les questions curieuses provoquent une fixation plus minutieuse du dogme, laquelle pousse les esprits actifs à se poser des questions plus curieuses

encore et plus subtiles. C'est un cercle vicieux dont on voit le danger.

Signalons encore certaines circonstances plus particulières, qui exercent aussi une influence fâcheuse sur le développement des dogmes. Ces circonstances sont : le développement de l'esprit monastique, le développement des rites extérieurs et le développement de la hiérarchie.

L'esprit ascétique, dont nous avons signalé les premières manifestations dans la période précédente et qui, pendant celle-ci, produisit le *monachisme*, exerça une influence spéciale et décisive sur le développement de la doctrine du salut. Les austérités du désert ou du cloître, la pauvreté volontaire, la virginité et le célibat prirent la place du martyre. La même admiration populaire leur fut acquise ; on leur attribua le même mérite devant Dieu. Le salut par les œuvres tendit toujours plus à remplacer le salut par la foi. La croyance aux mérites surérogatoires des saints et à leur intercession devint de plus en plus générale. — Le monachisme eut, en outre, une influence générale sur le développement du dogme. Les moines, le plus souvent ignorants et grossiers, intervenaient dans les controverses et excitaient la populace à s'y mêler. De là, une tendance à matérialiser le dogme, à choisir les formules le plus fortement empreintes d'anthropomorphisme. C'est ainsi que les moines furent les adversaires acharnés d'Origène et les défenseurs zélés de Marie, mère de Dieu.

Le développement des rites ecclésiastiques et de la pompe extérieure du culte contribua au même résultat et influa surtout sur la doctrine des sacrements, dont on se fit une idée toujours plus mystérieuse et plus magique.

Enfin, les progrès de la hiérarchie et du cléricalisme contribuèrent à fausser la notion de l'Église; autrefois les prêtres et même les laïques prenaient part aux Conciles; bientôt les évêques y furent seuls admis. Et le

clergé, chargé de formuler seul le dogme, le fit toujours dans le sens le plus favorable à son autorité exclusive. Il travailla à se rendre nécessaire pour mieux asseoir sa puissance et tenir les laïques en tutelle.

Toutes ces circonstances et ces influences concouraient ensemble à altérer le développement normal du dogme et à affaiblir l'esprit scientifique dans l'Église. Néanmoins, nous constatons, du IVe au VIIe siècle, un mouvement intellectuel très actif : c'est la grande époque de la théologie, l'âge des grands docteurs et des grands Conciles.

---

## § II. — ÉCOLES THÉOLOGIQUES ET PRINCIPAUX DOCTEURS

Nous retrouvons dans cette période les quatre écoles déjà signalées dans la période précédente, au IIIe siècle ; mais elles ont subi quelques transformations.

En Orient, l'école d'*Alexandrie* et celle d'*Antioche* jettent un grand éclat. Seulement l'esprit de la première s'est sensiblement modifié. Ce n'est plus la largeur, l'indépendance, le haut et hardi spiritualisme d'Origène : c'est un esprit plus étroit, plus littéraliste et plus réaliste, mais puissant encore et enclin à la métaphysique. Origène lui-même est condamné et anathématisé par Théophile, patriarche d'Alexandrie, après la longue controverse origéniste.

C'est dans l'école d'Antioche que revécut l'esprit de l'ancienne école d'Alexandrie, avec cette différence qu'elle remplaça l'interprétation allégorique par l'interprétation historique et grammaticale. Elle alla même trop loin en ce sens et tomba dans le rationalisme. Arius sortit de cette école.

En Occident, l'école *africaine* de Carthage et l'école des

*Gaules*, dont le centre est déplacé de Lyon à Marseille, conservent à peu près les mêmes caractères qu'auparavant ; cependant, l'Afrique tend à représenter plutôt l'orthodoxie, tandis que la Gaule glisse vers l'hérésie.

Ces diverses écoles fournirent un grand nombre de docteurs remarquables, hommes de science et de talent, surtout au IV^e^ et au V^e^ siècle. Les deux plus illustres et les plus considérables par l'influence qu'ils ont exercée sur le développement de la théologie et du dogme sont, sans contredit, Athanase en Orient et Augustin en Occident.

ATHANASE, né à Alexandrie vers 296, y devint diacre en 319 et succéda à l'évêque Alexandre, en 328. Il mourut en 373. Il fut un des hommes les plus remarquables de son siècle, un des plus grands docteurs de l'Église, et le chef spirituel de l'Église de son temps. C'était un grand esprit et un grand caractère. A une incontestable supériorité intellectuelle il joignait une foi ardente et une indomptable énergie. Il se montra le défenseur infatigable de la divinité du Seigneur Jésus-Christ et dévoua à cette cause sa vie tout entière. C'est lui qui joua le premier rôle dans la controverse arienne. Toujours sur la brèche, il sut défendre le dogme dont il s'était constitué le champion contre les négations de l'hérésie et contre les violences des empereurs, qui se laissèrent plusieurs fois gagner par elle. Polémiste d'autant plus ardent qu'il attribuait l'hérésie à un aveuglement volontaire, fruit de la corruption du cœur, il écrivit de nombreux ouvrages, presque tous destinés à combattre l'hérésie arienne et à établir ou justifier la vraie foi. Les principaux de ces ouvrages sont : l'*Apologie contre les Ariens*, la *Circulaire aux évêques*, les *Quatre discours contre les Ariens*, l'*Apologie à l'empereur Constance*, etc... Il faut y joindre une apologie du christianisme contre les païens — λόγος κατὰ Ἕλληνας, — un

livre sur l'*Incarnation du Verbe* et une *Vie de saint Antoine*. L'authenticité de ces deux derniers ouvrages a été récemment contestée.

Athanase ne se contenta pas de combattre et de réfuter l'erreur : il sut aussi affirmer et formuler la vérité. Ce fut lui qui joua le rôle prépondérant au concile de Nicée : il proposa et fit adopter la formule qui devait seule affirmer et protéger efficacement contre les interprétations subtiles et les habiletés tortueuses des Ariens la pleine et parfaite divinité de Jésus-Christ, formule qui devint dès lors le mot d'ordre et comme le drapeau de l'orthodoxie. Aussi l'ancienne Église le plaça-t-elle au premier rang parmi ses docteurs, et lui donna-t-elle le nom de πατὴρ τῆς ὀρθοδοξίας. Le crédit et l'autorité dont il jouit pendant sa vie, il les a conservés après sa mort. La reconnaissance de l'Église lui reste acquise, parce qu'il a formulé d'une manière définitive, en le mettant à l'abri de toute atteinte, le dogme capital de la divinité du Sauveur.

Il sut défendre cette doctrine, fondamentale entre toutes, contre les édits des empereurs comme contre les négations ariennes. Il fut le martyr du dogme dont il avait été le champion. Personnifiant en quelque sorte la foi de Nicée, il fut le premier objet de la persécution, lorsqu'elle sévit contre cette foi. Pendant un épiscopat qui dura quarante-cinq années, il fut déposé jusqu'à cinq fois et passa vingt ans en exil. Cinq fois il rentra dans Alexandrie aux acclamations de tout un peuple, qui saluait en lui l'intrépide défenseur de la vérité. Il ne vit pas avant de mourir le triomphe de la cause à laquelle il avait dévoué sa vie ; mais ce triomphe n'était pas éloigné, et plusieurs indices l'annonçaient déjà comme certain.

Athanase protesta avec éloquence contre les usurpations du pouvoir civil en matière religieuse, et proclama l'incompétence de l'empereur quand il s'agissait des choses de

la foi. Cependant ce n'était pas la liberté de conscience, au sens que les modernes attachent à ce mot, dont il fut le défenseur; c'était la liberté de la *vérité*, contre laquelle aucune puissance humaine ne peut prévaloir, mais que toutes doivent servir. Il admettait que l'État se mît au service de l'Église et de l'orthodoxie; il n'admettait pas qu'il la dominât et l'opprimât.

On a fait aux écrits théologiques d'Athanase certains reproches qui ne sont pas sans fondement. On y a relevé un défaut d'ordre et de plan, des longueurs, des répétitions, une érudition médiocre et de seconde main, une forme souvent défectueuses. Tout cela s'explique par le peu de loisir que laissait à l'écrivain sa vie occupée, militante, orageuse. Athanase n'en reste pas moins un grand théologien, qui unissait les qualités distinctives du génie grec : la profondeur et la hardiesse spéculative, à celles du génie latin : la rigueur dialectique, la netteté et la précision.

Autour d'Athanase se groupent en Orient quelques docteurs éminents : *Basile* de Césarée, les deux *Grégoire* (de *Nysse* et de *Nazianze*), *Ephrem* le Syrien, Jean *Chrysostôme* et les deux *Cyrille* (de *Jérusalem* et d'*Alexandrie*).

Il faut citer aussi, à la fin de la période, *Jean Damascène*, beaucoup moins remarquable que les précédents par ses talents personnels, mais dont le livre — ἔκθεσι πίστεως — marque une date, parce qu'il est le premier essai tenté pour réduire en un seul corps de doctrine les différents dogmes élaborés à travers les controverses qui avaient rempli les trois siècles précédents. Cet ouvrage tient la même place, à la fin de l'âge de la polémique, que le περὶ ἀρχῶν d'Origène à la fin de l'âge de l'apologétique. Ce sont pourtant deux œuvres très différentes. Le περὶ ἀρχῶν est une sorte d'apologie philosophique du christianisme. L'auteur veut montrer aux philosophes et aux

gnostiques qu'il y a une philosophie et une gnose chrétiennes qui valent bien l'autre. De là le titre qu'il choisit et le point de vue auquel il se place. Il entreprend une explication universelle des choses, en remontant aux principes et aux origines. Il développe des vues générales très personnelles et très hardies, plutôt qu'il n'expose la doctrine chrétienne d'une manière suivie et raisonnée. — Tout autre est le livre de Jean de Damas. Le titre déjà nous montre qu'il s'agit, non d'une apologie et d'une démonstration philosophique, mais d'une exposition de la foi. Et le contenu répond au titre : peu de discussions, peu de preuves métaphysiques, peu de vues personnelles et originales, mais une simple énumération des doctrines chrétiennes telles quelles ont été formulées par l'Église. Les opinions des docteurs et les canons des conciles sont rapportés sans réflexion ni commentaire, et plutôt juxtaposés que réunis en un corps de doctrine et ramenés à l'unité d'un système. En comparant cette nomenclature des dogmes chrétiens à ce que contenait le περί ἀρχῶν sur les points particuliers de la foi, on se rend compte du chemin parcouru et du progrès accompli depuis Origène : le système est tout à la fois devenu plus complet dans son ensemble et plus précis dans ses détails.

Augustin naquit à Thagaste, en Numidie, en 354, et mourut à Hippone en 430. Nous n'avons pas à raconter ici sa vie ni à énumérer ses ouvrages, mais simplement à caractériser en quelques mots son rôle dans l'histoire des dogmes.

Ce rôle fut très considérable. Augustin fut l'Athanase de l'Occident. Il y fut, de son vivant, l'arbitre de la foi orthodoxe, et, après sa mort, il est resté, à côté de l'évêque d'Alexandrie, et même au-dessus de lui, l'un des docteurs les plus autorisés de l'Eglise catholique. C'était une riche

et noble nature. Aux dons de l'intelligence il joignait une sensibilité très vive, une brillante et fertile imagination ; à l'ardeur tout africaine de son tempérament, il unissait les élans d'une âme naturellement religieuse et tourmentée par la soif de la sainteté.

Après les orages de sa première jeunesse, il passa plusieurs années de sa vie à chercher la vérité d'école en école. Il fut tour à tour manichéen, disciple de Cicéron et disciple de Platon, et il trouva enfin dans le christianisme la satisfaction complète de ses besoins religieux. Devenu successivement prêtre et évêque à Hippone, il se consacra tout entier à la défense et à la propagation de la foi à laquelle il était arrivé.

Il fut tout à la fois un ardent polémiste et un puissant initiateur.

Comme *polémiste*, il fut l'infatigable adversaire de toutes les erreurs qu'il avait autrefois partagées et de toutes les hérésies qui menaçaient la foi de l'Église. Il combattit sans relâche, par la parole et par la plume, les Manichéens, les Ariens, les Donatistes et les Pélagiens. Esprit subtil et pénétrant, rompu à tous les exercices de la dialectique et à toutes les délicatesses du langage, il était mieux préparé que personne pour percer à jour les sophismes de l'erreur, dissiper les équivoques, réfuter les argumentations spécieuses et fermer la bouche aux ennemis de la foi. Aussi fut-il l'adversaire toujours victorieux de toute hérésie. Le manichéisme, l'arianisme et le pélagianisme ne purent se relever des coups, qu'il leur porta tour à tour, et, par là, il rendit un premier et éminent service à l'Église et à la théologie.

De plus, connaissant le grec, il *initia* l'Église latine au grand travail dogmatique accompli en Orient pendant le IVe et le commencement du Ve siècle, et il en vulgarisa les résultats, en leur donnant souvent une forme plus

nette et plus lumineuse. La langue latine offre à cet égard de réels avantages sur la langue grecque. Elle est plus brève, plus précise ; ses formes sont moins flottantes ; sa concision toute lapidaire serre de plus près la pensée et la fixe plus profondément dans la mémoire. C'est la langue qui se prête le mieux aux définitions dogmatiques exactes. Augustin contribua pour sa grande part à créer, ou, du moins, à enrichir et à fixer définitivement la langue théologique. Dans ses nombreux écrits, il toucha à toutes les questions ; à propos de chacune d'elles, il trouva des démonstrations lumineuses et des définitions précises, pour lesquelles il sut inventer des termes nouveaux qui restèrent dès lors classiques. De là la grande influence qu'il exerça et l'autorité considérable de ses ouvrages. On y trouvait, sur toutes les questions controversées, des solutions claires et satisfaisantes, des arguments contre les diverses erreurs à combattre. C'était, pour la polémique, un arsenal précieux, qui renfermait aussi des matériaux de grande valeur pour la dogmatique.

Enfin, Augustin poussa en avant le dogme de l'Église d'une manière plus directe encore, par la façon magistrale dont il formula certaines doctrines, restées jusque-là quelque peu flottantes et indéterminées, celles, par exemple, du péché originel et de la grâce rédemptrice. C'est aussi grâce à lui que la doctrine de la divinité du Fils et de la Trinité reçut sa forme définitive : il fut l'inspirateur, sinon l'auteur, du symbole *Quicumque*.

L'influence d'Augustin, toute-puissante en Occident, fut aussi très considérable en Orient, surtout lorsque le mouvement scientifique commença à s'affaiblir dans l'Église grecque. A ce point de vue, on peut dire qu'Augustin marque une date dans le développement dogmatique. Avec lui, le centre du mouvement se déplace. Jusque-là l'influence prépondérante avait appartenu à l'Église grecque ;

l'Orient avait été la terre classique de la théologie, le grand atelier de l'élaboration du dogme. A partir d'Augustin, l'influence prépondérante tend à passer du côté de l'Occident; ce que l'Église grecque avait commencé, c'est l'Église latine qui l'achève. L'esprit pratique et réaliste de la race latine succède à l'esprit spéculatif et idéaliste de l'Orient et de la Grèce. L'influence d'Aristote remplace celle de Platon, et c'est elle qui présidera aux grands travaux de la scolastique.

Ce n'est pas tout. A un autre titre encore Augustin tient une place à part dans l'histoire de la théologie et de la dogmatique. Il y a en lui les germes et les éléments de deux théologies différentes, dont le divorce, vaguement pressenti dès l'abord, n'éclata ouvertement qu'à la Réformation. En effet, par sa doctrine de l'Église, il formule contre les donatistes le système catholique, développant le *Compelle intrare* au sens matériel, et établissant la nécessité de la hiérarchie et des sacrements pour le salut. Et, en même temps, par sa doctrine du péché et de la grâce, il est le précurseur du protestantisme, le plus paulinien des docteurs depuis saint Paul lui-même. Voilà pourquoi il peut être réclamé à la fois par les deux partis. Voilà pourquoi, toutes les fois qu'un mouvement réformateur s'est accompli dans l'Église, au temps des précurseurs de la Réforme, au temps de Luther et au temps de Jansénius, le nom d'Augustin a été invoqué. Ce nom est mêlé à toutes les controverses des âges suivants. De là son importance unique dans l'histoire des idées chrétiennes.

A côté et au-dessous d'Augustin, l'Église latine compte encore quelques docteurs remarquables, tels que *Ambroise* de Milan, *Jérôme* et *Hilaire* de Poitiers.

## § III. — SOURCES DE L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE FOI

Les sources reconnues de la foi chrétienne sont toujours les Écritures et la tradition, et, au commencement de cette période comme à la fin de la précédente, c'est aux Saintes-Écritures qu'appartient l'autorité souveraine. On les proclame suffisamment claires pour n'avoir besoin que d'elles-mêmes pour être interprétées.

Ainsi, *Cyrille de Jérusalem* tient, au IV^e siècle, le même langage qu'Irénée au II^e. Il engage ses auditeurs à ne croire aucune parole sortie de sa bouche, si elle n'est confirmée par les Saintes-Écritures (*Catec.* IV). *Athanase* dit que les Écritures sont pleinement suffisantes (αὐτάρκεις) pour faire connaître la voie du salut (*Adv. gentes, init.*) A ces témoignages on pourrait ajouter ceux de *Basile* de Césarée, d'*Ambroise*, d'*Augustin*, et d'autres encore.

Seulement, comme les hérétiques, ariens et autres, invoquaient aussi les Écritures et tiraient habilement parti de certains textes qui paraissaient favorables à leurs thèses, on fut peu à peu conduit à n'accepter comme vraies que les interprétations données par la tradition orthodoxe. Cette règle, appliquée d'abord aux seuls textes débattus, devint bientôt une règle générale et s'appliqua à la bible entière. L'autorité de la tradition finit ainsi par supplanter celle de la Bible.

Cette transformation fut encore favorisée par la tendance toujours plus marquée des théologiens à préciser outre mesure le dogme, à lui donner des formules dont les minutieux détails dépassaient de beaucoup la simplicité et la sobriété des données bibliques. Sur ce terrain, où la subtilité théologique se donnait libre carrière, la Bible cessait d'être un guide suffisant; car elle est muette sur la

plupart des questions posées et débattues par les docteurs. Force était donc d'invoquer, à défaut de l'autorité de la bible, l'autorité des docteurs ; c'est ainsi que se forma une tradition théologique et ecclésiastique.

Cette tradition s'incarna dans les *conciles*, surtout dans les conciles œcuméniques, qui représentaient l'Église universelle, et auxquels on appliqua les promesses faites à l'Église et aux apôtres : « l'Église est la colonne et l'appui de la vérité ; — l'Esprit vous conduira dans toute la vérité, etc... » On ne tarda pas à considérer les conciles comme les organes infaillibles du Saint-Esprit et les arbitres souverains de la foi de l'Église.

Enfin la théorie de la tradition, règle de la foi, fut formulée vers le milieu du v[e] siècle par *Vincent de Lérins*, dans son *Commonitorium pro catholicæ fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium hæreticorum novitates*. Ce titre est significatif et renferme en lui-même une définition : l'antiquité et l'universalité y sont données comme des signes d'orthodoxie. Vincent de Lérins pose, il est vrai, en principe que les Écritures sont la source suffisante et la norme souveraine de la foi. Mais il ajoute aussitôt que les Écritures étant l'objet d'interprétations fort diverses, surtout de la part des hérétiques, qui en tordent le sens, il faut, pour en avoir la vraie signification, recourir à l'interprétalion constante et universelle de l'Église. Et il définit ainsi la foi orthodoxe : « *Quod semper, ubique et ab omnibus creditum est.* » Ainsi l'universalité et la perpétuité, voilà le double caractère et le double critère de la vraie foi.

Ce principe est exact, en un sens : la foi constante et universelle, dans ses traits essentiels, est bien la foi véritable. Il est certaines doctrines bibliques parfaitement claires, que les fidèles de tous les lieux et de tous les temps ont entendues dans le même sens.

Mais, dans la pratique, ce principe est à la fois insuffisant, chimérique et impraticable. Il est insuffisant, car il y a des choses importantes, nécessaires même, sur lesquelles n'existe pas cet accord : ainsi la doctrine de l'application du salut. Il est chimérique, car cet accord universel et perpétuel cesse d'exister, dès qu'on laisse de côté les grandes affirmations générales, pour en arriver, comme c'était alors le cas, aux détails et aux choses secondaires. Enfin, il est impraticable, car il est d'une application trop difficile ; il exige un travail délicat, que bien peu de personnes peuvent faire.

On le comprit bien, et l'on simplifia ce travail, en remplaçant ce témoignage de la tradition constante et universelle par la parole du pape, dont on fit l'incarnation de l'Église. — Combien la Bible est préférable, plus claire, plus populaire et plus sûre, comme règle de foi !

Du reste, la Bible est en honneur, jusqu'à la fin du VI^e^ siècle. On en recommande la lecture aux laïques. *Chrysostôme* insiste fortement sur ce point, et son exemple est suivi par beaucoup de Pères, jusques et y compris *Grégoire le Grand*, pape, mort en 590. Et ce qui prouve que l'usage de lire la Bible se maintint longtemps, c'est la rapidité avec laquelle s'en multipliaient les copies, et le soin qu'on prenait de la traduire pour les peuples à qui l'on portait pour la première fois l'Évangile. La Vulgate, la traduction d'Ulfilas, la version slave datent de cette période — Cependant nous surprenons, dès le IV^e^ siècle, une tendance tout opposée. *Basile le Grand* et *Grégoire de Nazianze* commencent déjà à faire des réserves au sujet de la lecture de la Bible par les laïques ; ils demandent qu'on y mette de la circonspection, qu'on choisisse les lecteurs et les lectures.

A la fin de notre période, l'ignorance des Écritures est

devenue générale, et la Bible cesse d'être lue. On ne sait plus guère lire ; d'ailleurs, le clergé a cessé de recommander la lecture de la Parole de Dieu. Le temps viendra où on l'interdira formellement.

---

# CHAPITRE II

## LE DOGME DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST ET DE LA TRINITÉ

---

## SECTION I

### LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Nous ne nous occuperons pas, dans cette période, des questions générales relatives à l'existence de Dieu, à sa nature, à ses attributs et à ses œuvres. Nous n'aurions à signaler aucune différence notable avec la période précédente; et d'ailleurs ces questions, qui étaient d'une réelle importance alors que la lutte était engagée contre les païens et les hérésies païennes, perdirent beaucoup de leur intérêt quand cette double lutte fut terminée. Elles durent être abordées sans doute dans les quelques apologies qui s'écrivirent encore et dans la polémique contre les Manichéens; mais, à part cet écho de la lutte antérieure, elles constituèrent désormais des points acquis et incontestés.

C'est ailleurs, sur le terrain spécifiquement chrétien, que se concentre le travail de la pensée théologique. Les deux questions qui sont, en Orient du moins, le pivot de tout le mouvement dogmatique, c'est, d'une part, celle de la Trinité, de l'autre, celle de l'incarnation.

La première de ces deux questions, qui embrasse les doctrines du Logos (ou de la divinité du Fils), du Saint-Esprit et de la Trinité, fera l'objet de ce chapitre. Il n'est

pas inutile, avant de nous y engager, de jeter un coup d'œil sur la route déjà parcourue et de marquer le point précis où l'on était arrivé. Le travail dogmatique de l'Église sur ce sujet était passé par trois phases successives.

1. La première élaboration de la doctrine du Logos et de la Trinité s'était accomplie sous l'influence du philonisme. *Justin, Tatien, Théophile d'Antioche* conservaient la distinction philonienne entre le logos immanent et le logos émanant. Le Logos, d'après eux, était d'abord ἐνδιάθετος ; il devenait προφορικός au moment de la création et s'incarnait enfin dans l'homme Jésus. Quant au Saint-Esprit, ce n'était qu'une énergie divine, confondue tour à tour avec le Père et avec le Logos, comme étant un de leurs attributs. Dès lors, il n'y avait pas en Dieu de trinité métaphysique, mais une simple trinité de manifestations, une *triplex œconomia.* — Cette première conception était fort insuffisante, car elle compromettait à la fois la personnalité du Logos et sa divinité.

2. *Athénagore* et *Clément* réagirent contre cette influence philonienne. Ils effacèrent la distinction des deux Logos, en affirmant que la création n'avait rien changé à la manière d'être du Logos. Mais ils ne purent échapper à un double écueil : ou bien compromettre la personnalité du Logos, en ne voyant en lui, après comme avant la création, qu'une énergie divine; ou bien atténuer sa divinité, même avant la création. Dans les deux cas, on méconnaissait la distinction éternelle au sein de l'existence divine, qui fonde seule la trinité métaphysique.

3. Pour échapper à ces écueils, il fallait affirmer nettement la personnalité du Fils et du Saint-Esprit. L'Église fut poussée dans cette voie par sa lutte contre les Monarchiens et les Aloges. La doctrine orthodoxe de la Trinité apparaît pour la première fois chez *Irénée* et *Tertullien* ;

mais le premier ne lui donne pas une forme théologique et l'on rencontre chez le second certaines hésitations et certaines contradictions.

*Origène*, le premier, présente cette doctrine sous une forme scientifique. Il affirme la personnalité éternelle, l'éternelle génération du Fils; il en établit la nécessité métaphysique. Il affirme aussi la personnalité éternelle du Saint-Esprit. Il reconnaît donc en Dieu trois hypostases éternelles, et s'élève à la notion de la trinité métaphysique.

Cependant, malgré ce progrès incontestable, la doctrine d'Origène présente une lacune et des côtés faibles.

D'abord, il n'y a pas, d'après Origène, identité d'essence entre le Père et le Fils, non plus qu'entre le Fils et le Saint-Esprit. De là, ces trois conséquences funestes : nul fondement métaphysique à la divinité du Fils et du Saint-Esprit; nul fondement métaphysique à l'unité des trois hypostases, et excessive subordination du Fils.

De plus, grâce à sa théorie de la création éternelle, la génération éternelle du Fils et l'éternelle procession du Saint-Esprit ne sont que les postulats, les conditions, les instruments de l'éternelle activité créatrice de Dieu. Dès lors, la Trinité n'est plus une trinité vraiment métaphysique, ayant son fondement, sa raison d'être et sa réalité objective en Dieu : c'est simplement une trinité de manifestation.

Ainsi, nous trouvons dans la doctrine d'Origène trois affirmations très distinctes qui, prises isolément, peuvent conduire à des conséquences toutes contraires :

1° L'affirmation de la génération *éternelle* du Fils et de la personnalité *éternelle* du Saint-Esprit. — Cette affirmation conduit logiquement à l'identité d'essence entre le Père et le Fils, et à la Trinité métaphysique (trois hypostases distinctes, unes par l'unité de l'essence) ;

2° L'affirmation de l'*hétéroousie*, ou, du moins, d'une

subordination très marquée du Fils et du Saint-Esprit, — ce qui conduit logiquement à faire d'eux des créatures, et ce qui détruit la doctrine de la Trinité;

3° Cette affirmation enfin, que Dieu *s'est manifesté* sous forme trinitaire à l'occasion de la *création*, — ce qui conduit logiquement à affaiblir la distinction des hypostases, à l'effacer même, et à détruire ainsi d'une autre manière la doctrine de la Trinité.

Or, il arriva que chacune des deux dernières affirmations que nous avons relevées chez Origène, fut reprise, isolée du reste du système, développée jusque dans ses dernières conséquences, et fut ainsi constituée à l'état d'hérésie. *Sabellius* s'empara de la troisième, et nia la Trinité; *Arius* s'empara de la deuxième, et nia la divinité de Jésus-Christ. *Athanase*, à son tour, reprit la première affirmation d'Origène, celle de la génération éternelle, l'accentua en face des deux hérésies sabellienne et arienne, en développa les conséquences logiques, et en fit ainsi la doctrine orthodoxe, la doctrine de Nicée.

Voilà pourquoi le nom d'Origène va se trouver mêlé à toutes les controverses dont nous nous occuperons, et sera invoqué à la fois par tous les partis. C'est l'apparition du sabellianisme qui provoque cette crise : de là l'importance historique de ce système. Il ouvre une phase nouvelle dans le développemont du dogme. Il joue à l'égard de la théologie d'Origène, qui résumait le développement antérieur, le rôle de ces réactifs chimiques dont on se sert pour décomposer les corps et séparer les éléments divers qui les constituent. Sous son influence, le système d'Origène se résout en trois éléments ; deux de ces éléments deviennent des hérésies, le troisième reste la base de la doctrine orthodoxe ; mais cette opération rend nécessaire l'affirmation d'un élément nouveau, dont s'enrichira le dogme ecclésiastique.

Il vaut donc la peine de nous arrêter un instant devant les idées sabelliennes.

SABELLIUS, prêtre à Ptolémaïs, naquit à la fin de IIe siècle et mourut en 261. Ce fut donc un contemporain plus jeune d'Origène. Il avait été disciple de *Noëtus* de Smyrne, l'un des représentants du monarchianisme au IIe siècle. Mais il avait modifié les idées de son maître, et avait professé une doctrine nouvelle.

Ce qui fait l'originalité de son système, souvent mal compris, c'est qu'il est à la fois unitaire et trinitaire, mais en un autre sens que l'Église. La divinité peut, en effet, selon lui, être considérée sous un double aspect :

1° En elle-même, elle est unité pure, *monade* absolue, excluant toute distinction ;

2° Dans ses rapports avec le monde, elle se différencie et s'articule en *triade*. Elle se distingue en trois énergies ou manifestations successives — τρία ὀνόματα, τρία πρόσωπα, — que Sabellius compare aux dons divers de l'Esprit d'après 1 Cor. XII. Cette expression, ὀνόματα, ne veut pas dire, comme on l'a cru quelquefois, que les distinctions dont il s'agit n'ont qu'un caractère purement subjectif, qu'elles ne sont que des points de vue sous lesquels nous envisageons la divinité, sans que rien d'objectif leur corresponde en Dieu, — ni même qu'elles ne sont que des façons diverses dont le monde reçoit l'action de Dieu, cette action demeurant d'ailleurs toujours identique à elle-même (comme les objets visibles sont diversement affectés et colorés par le rayon de la lumière, laquelle pourtant reste toujours la même). Ces distinctions de Sabellius sont des modes divers de l'action divine, auxquels correspondent, en Dieu, des modes d'être différents ; seulement, ces modes sont passagers, temporaires, successifs, et tous postérieurs à la création du monde, — bien différents en cela des hypostases

divines de la doctrine ecclésiastique, qui sont éternelles et antérieures à la création.

Voici d'ailleurs les grandes lignes du système de Sabellius.

Au commencement est la monade divine, unité absolue, excluant toute distinction, toute différence, unité pure et nue, sans qualités, sans attributs, indétermination absolue, éternel repos et silence éternel. C'est le Θεὸς σιωπῶν. Mais cette monade n'est pas inerte : elle renferme en elle des virtualités, des énergies, des puissances infinies. Elle est le repos, mais non le néant ou la mort. Elle est capable d'entrer en mouvement et de produire la vie. Elle est le silence, mais elle peut devenir la parole, qui suppose la pensée et conduit à l'action. Le Θεὸς σιωπῶν peut devenir le Θεὸς λάλων, le Dieu qui s'exprime et se communique au dehors après avoir pris conscience de lui-même et de ses énergies infinies.

Mais l'acte suppose la puissance ; le fait de parler suppose le pouvoir de parler, et, par conséquent, de penser, c'est-à-dire, l'intelligence, la raison. Dieu, considéré comme Θεὸς λάλων, peut et doit s'appeler *logos*, ce qui signifie à la fois raison et parole. S'il parle, c'est qu'il est capable de parler, et ce qu'il est au moment où il parle, il l'est éternellement. Dieu a donc éternellement en lui un *logos*, par lequel il est capable de penser et de parler, de s'exprimer au dedans de lui-même, par la réflexion, et au dehors, par la parole et par l'action. Ou plutôt Dieu est lui-même éternellement un *logos*, une parole. — Seulement ce *logos* peut demeurer silencieux ou s'exprimer. Dans le premier cas, c'est le λόγος ἐνδιάθετος, Dieu étant alors le Θεὸς σιωπῶν ; dans le second cas, c'est le λόγος προφορικός, Dieu devenant le Θεὸς λάλων. Et comme, pour Dieu, parler et agir, c'est tout un, le Θεὸς λάλων est le Dieu créateur, et le λόγος προφορικός, l'instrument de la création. — C'est d'ailleurs par une

nécessité logique que Dieu passe du premier de ces états au second.

Sabellius compare ces deux états successifs de la divinité à la double attidude d'un bras tour à tour replié et étendu. Dieu renfermé en lui-même, — σιωπῶν, λόγος ἐνδιάθετος, — c'est le bras replié; Dieu sortant de lui-même, — λαλῶν, λόγος προφορικός, — c'est le bras étendu. Et, après s'être étendu, le bras se replie de nouveau, pour s'étendre, puis se replier encore. Ainsi Dieu, après s'être répandu et exprimé au dehors, se replie dans le silence, pour se répandre et s'exprimer derechef. Ce double mouvement d'expansion et de réabsorption, par lequel l'unité devient multiplicité et la multiplicité redevient unité, constitue le rhythme de la vie divine, ce que Sabellius appelle la θεῖα διάλεξις. Ceci ressemble fort au panthéisme des néoplatoniciens ou de Hégel.

Dieu s'exprimant, se répandant au dehors, c'est le monde créé. Or, c'est seulement après la création du monde, et dans ses rapports avec le monde, que la monade se manifeste sous forme de triade, comme Père, Fils et Saint-Esprit, et cela, d'une manière successive. Comme Père, Dieu est l'auteur de la loi; comme Fils, de la rédemption; comme Saint-Esprit, de la sanctification du fidèle. Le Père, le Fils, l'Esprit, ne sont donc pas des hypostases contemporaines et coéternelles, ce sont des modes ou des faces de la divinité, des rôles ou des personnages — πρόσωπα — qu'elle joue aux différentes époques de l'histoire. Le Père répond à la période de la Loi, le Fils à celle de l'Évangile, l'Esprit à celle de l'Église. Mais, quand le rôle du Père est fini, il rentre dans la monade et laisse sa place au Fils; celui-ci y rentre à son tour, sa tâche achevée, et laisse la place au Saint-Esprit, qui retournera lui-même à la monade, au jour de la consommation de l'Église. Ainsi, nulle préexistence, nulle survivance pour le Fils, non plus

que pour le Père et l'Esprit : ce sont trois manières d'agir, ou plutôt trois manières d'être, de Dieu. C'est une trinité, non métaphysique, mais toute passagère et relative. Ce sont trois énergies divines procédant de la monade pour un temps et dans un but donnés, et qui, leur œuvre achevée, rentrent dans le foyer d'où elles sont émanées. Aussi Sabellius compare-t-il la monade, se manifestant sous forme de triade à travers les différentes périodes de l'histoire de l'humanité, au soleil : ὄντος μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντος ἐνεργείας, τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον.

Remarquons enfin que, pour Sabellius, le Verbe est tout autre chose que le Fils. Le Fils est le second terme de cette triade, que j'appellerai historique, parce qu'elle correspond aux trois grandes périodes de l'histoire. Le Verbe, au contraire, est éternel. Il est la condition de la vie divine, le principe, successivement créateur et rédempteur, de la θεῖα διάλεξις. C'est lui qui pousse la monade à sortir d'elle-même, à se manifester au dehors par le monde, et à se déployer ensuite en triade, à l'occasion de ses rapports avec le monde. C'est par le Verbe que le monde est produit, à l'origine des choses, et que, plus tard, après la création de l'homme et sa chute, sont successivement produits le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui doivent, après avoir achevé leurs rôles, rentrer dans la monade.

Le système sabellien est panthéistique au premier chef. La vie de Dieu s'y confond avec l'histoire du monde. La personnalité du Fils y est niée, et la divinité de Jésus-Christ rabaissée et compromise.

Les idées sabelliennes trouvèrent un grand accueil en Égypte. Plusieurs évêques les adoptèrent, et, pour se mettre la conscience à l'aise, ils invoquèrent à leur appui les idées d'Origène et de ses disciples sur la création éternelle, provoquant le déploiement de l'unité divine en triade.

Denys, évêque d'Alexandrie, s'en émut, et prit la plume pour réfuter Sabellius et sauvegarder la personnalité distincte et divine du Fils. Il voulut, lui aussi, invoquer le nom et l'autorité d'Origène, et cela lui était facile, car personne plus qu'Origène n'avait insisté sur cette réelle personnalité. Denys releva donc avec force cet élément de la doctrine origéniste, faisant ressortir les expressions qui établissaient l'existence distincte et la différence d'essence du Fils — ἕτερος κατ' οὐσίαν — et sa subordination à l'égard du Père — πρεσβύτατον τῶν δημιουργημάτων. — Mais il fut entraîné par l'ardeur de la polémique à renchérir sur Origène, et à employer des expressions qui pouvaient donner à penser que, pour lui, le Fils n'était que la première des créatures. Il ne dit pas seulement ἕτερος κατ' οὐσίαν, il dit ξένος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός; il ne l'appelle pas seulement πρεσβύτατον τῶν δημιουργημάτων, il l'appelle ποίημα τοῦ πατρός, et il établit entre le Fils et le Père le même rapport qui existe entre la vigne et le vigneron, entre le navire et son constructeur : πατὴρ ἐστι πρὸς τὸν υἱὸν ὥσπερ ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον, καὶ ὁ ναόπηγος πρὸς τὸ σκάφος. Il résultait de là que le Fils n'était pas éternel, qu'il fut un temps où il n'était pas, et que le Père n'avait pas toujours été père. Enoncer ces propositions, c'était rabaisser la divinité du Fils; c'était contredire l'affirmation de la génération éternelle du Fils, déjà proclamée par Origène et considérée comme élément essentiel de la foi orthodoxe.

Un autre Denys, évêque de Rome, s'émut à son tour des résultats auxquels conduisaient les affirmations imprudentes de son homonyme. Il écrivit contre Denys d'Alexandrie un traité intitulé Ἀνατρόπη, dans lequel il lui reprochait les conséquences signalées plus haut : si le Fils a été créé, disait-il, il y a eu un temps où il n'était pas — εἰ τοίνυν γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν. — Et il invoquait en faveur de son opinion l'autorité du même Origène, insistant sur la géné-

ration et l'éternelle personnalité du Fils. Il ajoutait à cette affirmation d'Origène l'idée antérieure que le Fils procède de l'essence même du Père, et revenait aux métaphores proscrites par Origène comme suspectes d'émanatisme.

Denys d'Alexandrie répondit par son Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, où il se justifia en désavouant les conséquences qu'on tirait de ses paroles, en expliquant leur véritable sens, et en abandonnant même tout à fait les images malheureuses dont il s'était servi.

Cette *polémique des deux Denys* est le prélude de la controverse arienne. L'arianisme, comme les affirmations malsonnantes de Denys d'Alexandrie, fut une réaction contre le sabellianisme. Il provoqua les protestations d'Athanase, comme les affirmations de Denys d'Alexandrie avaient provoqué les protestations de Denys de Rome. Et, là encore, le nom d'Origène fut invoqué par les deux parties. Seulement il faut reconnaître que les Ariens tirent, des affirmations d'Origène, des conséquences qu'Origène eût désavouées, et qu'ils y ajoutent d'autres affirmations étrangères à Origène.

Arius, originaire de Lybie, était un élève de l'école d'Antioche. Il y avait acquis une grande érudition exégétique et des habitudes de clarté et de précision. C'était un esprit plus lucide que vaste, plus logique que profond. Orateur éminent et très populaire, poète à ses heures (il avait composé des chants pour les matelots), il s'était fait à Alexandrie, où il devint prêtre, beaucoup d'admirateurs et d'amis par ses talents et sa vie austère. Il prit parti, comme l'avait fait avant lui Denys d'Alexandrie, contre le sabellianisme. Mais il fit plus, et attaqua aussi la doctrine orthodoxe de la génération éternelle du Fils procédant de l'essence même du Père, professée par Denys de Rome. Cette doctrine conduisait, selon lui, soit au sabellianisme,

soit au dithéisme. Si, disait-il, le Fils éternellement engendré a la même essence et les mêmes attributs que le Père, ou bien il se confond avec lui, et c'est la doctrine sabellienne, ou bien il s'en distingue, mais alors il y a deux dieux. Pour éviter ce double écueil, il insiste sur la subordination du Fils, et reproduit, comme Denys d'Alexandrie, une affirmation d'Origène, l'affirmation de l'*hétéroousie*, ou de la différence d'essence entre le Père et le Fils. Mais il l'isole, en négligeant les autres affirmations d'Origène qui servaient de correctif à celle-là, et il l'exagère jusqu'à faire du Fils une véritable créature.

Voici le résumé de la doctrine d'Arius.

Un seul Dieu, le Père, non engendré et éternel. Le Fils n'est pas éternel et a commencé à être. Il fut un temps où il n'était pas — ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. — Arius ajoutait, il est vrai, que le Fils a précédé le temps — ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, — c'est-à-dire qu'il a existé avant le moment où le monde a été créé, et où, le monde ayant été créé, il commença à y avoir un temps. Mais il n'est pas éternel pour cela : il n'a pas toujours été, car il n'existait pas avant d'avoir été engendré — οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς, οὐ γάρ ἦν πρὶν γεννηθῇ. — Le mot de génération éternelle est une expression contradictoire. Aussi le Père n'a-t-il pas toujours été père : il l'est devenu à un moment donné — οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν (*Athan. contra Arian. orat.* I, 5).

Telle est la première affirmation caractéristique d'Arius. Voici la seconde :

Ce Fils, qui n'est pas éternel, n'est pas engendré de l'essence du Père. Il est tiré du néant, comme toutes les autres créatures, par la libre et souveraine volonté du Père — οὐκ ἐστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινὸς, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων θελήματι καὶ βουλῇ θεοῦ ἐκτίσθη, — et ailleurs : ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη· κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα (*ibid.*). Il résultait de là que le Fils adoré par les Chrétiens en Jésus-Christ n'est pas véri-

tablement Dieu, qu'il ne possède pas les attributs divins : la toute-science, la toute-puissance, la souveraine bonté, l'immutabilité.

Dès lors, le Père est incompréhensible au Fils comme à toutes les créatures. Ce qui a commencé à être ne saurait comprendre ce qui est sans commencement. Le Fils ne peut connaître le Père que dans une certaine mesure, et pour autant qu'une créature peut connaître le Créateur. Il ne connaît même pas sa propre substance : il ne peut donc pas nous révéler Dieu pleinement — οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱός.

Ce n'est pas, d'ailleurs, en vue de lui-même, mais en vue de nous, que le Fils a été créé : son existence est subordonnée à celle des autres créatures. Quand Dieu a voulu nous créer, il a d'abord créé un être qu'il a appelé la Parole, la Sagesse, afin de nous former par cet être et à l'image de de cet être. Si Dieu n'avait pas voulu nous créer, le Fils n'aurait pas été créé.

Ce Fils ne possède pas plus l'immutabilité que l'éternité et la toute-science — οὔκ ἐστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατήρ, — mais il est sujet au changement comme les créatures — τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα.

Il n'a pas non plus les attributs moraux de Dieu. Il n'est pas saint comme Dieu. Il était libre de demeurer bon, tel qu'il était au sortir des mains de Dieu, ou de se tourner vers le mal, comme le diable. C'est parce que Dieu a prévu qu'il persévérerait dans la voie du bien, qu'il l'a adopté pour son fils et lui a communiqué dès le commencement sa gloire divine. Il ne possède par nature rien de divin. La gloire céleste lui a été donnée par grâce, par un acte de la libre volonté de Dieu. « Par la volonté sage de Dieu il est devenu, dit Arius, la sagesse du Dieu sage, la Parole de Dieu ». Mais il n'est pas par lui-même la Sagesse et la Parole de Dieu. Il y a en Dieu une Sagesse et une

Parole éternelle, par laquelle Dieu a fait toutes choses, même le Fils, et qu'il faut distinguer de ce Fils.

Du reste, Arius exalte cette divinité d'adoption, qui est celle du Fils, et il lui prodigue ses hommages. Mais toutes ces protestations ne sont qu'un leurre et ne parviennent pas à voiler le fond des choses. La doctrine d'Arius renversait les fondements mêmes de l'Évangile. Jésus-Christ cessait d'être le Fils éternel de Dieu et le Sauveur des hommes. Il descendait de son trône divin pour rentrer dans les rangs des créatures. Sans doute, c'était la première, la plus excellente des créatures, créée avant toutes les autres, avant la création elle-même, pour devenir l'instrument et l'organe de cette création. Mais enfin, c'était une créature tirée du néant, comme les autres, par un acte souverain de la volonté de Dieu.

Dès lors, le Fils n'a plus droit à notre adoration religieuse, au don sans réserve de notre cœur, à notre obéissance et à notre amour. Et cependant, il a réclamé tout cela. « Il faut, a-t-il dit, que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. Moi et mon Père, nous sommes un. Nul ne vient au Père que par moi. Je suis la vérité et la vie... » Que penser de ces déclarations ? Ou bien Jésus-Christ s'est trompé, ou bien il nous a trompés. Il faut qu'il soit un halluciné, un visionnaire, un fou, ou un menteur, un imposteur vulgaire. Il n'y a pas d'autre alternative.

S'il en est ainsi, non seulement il ne mérite plus l'adoration des hommes, mais il est indigne de l'admiration que professent pour lui ceux-là mêmes qui ne croient pas en lui. Tout homme qui a le jugement sain et la conscience délicate lui est moralement supérieur. — En tous cas, il n'est pas le Fils de Dieu, il ne peut nous révéler Dieu. Il n'est pas le Sauveur, le médiateur unique et efficace qui

accomplit la réconciliation de nos âmes. Et, par suite, il n'y a plus de religion chrétienne, car le christianisme repose tout entier sur cette doctrine. Il n'y a même plus de religion, car la religion chrétienne, la religion de la révélation et de la rédemption parfaites, est la seule qui réponde aux aspirations de la conscience religieuse. L'humanité doit chercher ailleurs la satisfaction de ses besoins, qu'elle n'a trouvée nulle part.

J'insiste sur la portée des affirmations d'Arius et sur leurs conséquences religieuses, — bien que d'ailleurs il les atténuât et les désavouât lui-même, — afin de maintenir à la controverse provoquée par son système son vrai caractère. On a voulu rapetisser le débat, n'y voir qu'une querelle de mots, qu'une rivalité de personnes, une lutte de l'épiscopat contre le presbytérat. De telles causes ne suffiraient pas à expliquer le retentissement immense de cette controverse, qui dura près d'un siècle et qui remua profondément l'Église tout entière. Sans doute, il se mêla bien des misères à la lutte ; mais une question vitale y était engagée, question qui touchait au fond même de la religion chrétienne.

Je n'entrerai pas dans le détail de tous les incidents de la controverse; je ne rappellerai que les faits principaux.

L'évêque d'Alexandrie était *Alexandre*, vieillard faible et maladif, qui ne serait peut-être pas entré en lutte avec Arius, s'il n'avait eu à ses côtés un jeune homme aux convictions ardentes et au caractère énergique, *Athanase*, alors diacre, qui stimula son zèle. Alexandre fit d'abord venir Arius devant lui, ou, selon d'autres, lui écrivit, et le réprimanda sévèrement. Il lui reprocha d'enseigner une doctrine erronée, contraire à la parole de Dieu et à la foi de l'Église, et que le grand Origène aurait certainement condamnée. Il lui fit défense de la prêcher à l'avenir. En-

suite Arius, n'ayant pas tenu compte de cette défense, fut cité par son évêque devant un synode réuni à Alexandrie en 321 ; il y fut condamné, dégradé et exclu de la communion de l'Église.

Mais Arius avait beaucoup d'amis à Alexandrie. Son éloquence et sa vie ascétique l'avaient rendu populaire; le peuple et les matelots du port chantaient ses hymnes. Il avait même beaucoup de partisans parmi les évêques de Syrie et d'Asie Mineure, auxquels il avait écrit pour leur exposer sa doctrine, prétendant que ses adversaires tombaient dans le sabellianisme tandis qu'il ne portait lui-même aucune atteinte à la divinité du Christ. Les uns, comme *Eusèbe de Nicomédie*, lui donnaient raison contre Alexandre et partageaient sa doctrine. Les autres, comme *Eusèbe de Césarée*, sans se prononcer entre les deux adversaires, estimaient que la question débattue n'engageait pas la foi. Ces évêques se réunirent en deux synodes, de Bithynie et de Palestine, et, en opposition avec le synode d'Alexandrie, ils demandèrent la réintégration d'Arius. Mais ces réclamations ne furent point écoutées, et Arius, séparé de l'Église officielle, constitua ses partisans d'Égypte en une Église particulière, au milieu de laquelle il célébra le culte.

L'Église d'Orient fut ainsi divisée en deux partis, et l'agitation devint très grande. Constantin s'en émut. La querelle arienne troublait, en effet, cette unité religieuse à laquelle il tenait tant et qui était pour lui une garantie de l'unité politique. Il intervint de sa personne, et écrivit à la fois à Alexandre et à Arius, les invitant à laisser de côté ces questions obscures et inaccessibles à l'esprit humain, à se faire de mutuelles concessions et à ne plus troubler la paix de l'Église et de l'Empire. « Rendez-moi, leur disait-il, des « jours tranquilles et des nuits sans trouble, et puisque je « ne puis vous contraindre à penser de même sur une ques-

« tion qui ne mérite pas tant de discussions, contenez du « moins votre bavardage vis-à-vis du peuple, afin de ne « pas l'amener, par le spectacle de vos querelles, soit à des « blasphèmes, soit à des divisions. »

Constantin chargea un évêque de sa cour, Osius de Cordoue, de porter cette lettre, avec la mission de faire une enquête et de pacifier l'Église d'Égypte. La missive impériale resta sans effet; mais la conclusion de l'enquête d'Osius fut qu'Arius avait été justement condamné.

Constantin s'enflamma alors d'un beau zèle contre Arius. Il lui écrivit de nouveau pour réfuter ses erreurs, et mêla à ses arguments des menaces de châtiment pour lui et ses adhérents. Arius, qui comptait beaucoup sur l'ascendant qu'il pourrait prendre sur l'esprit de l'empereur, s'il entrait en conférence avec lui, fit le voyage de Constantinople, demanda et obtint une audience de Constantin, et lui exposa ses vues avec tant d'habileté et de subtilité que l'empereur ne sut que répondre et se trouva dans une perplexité fort grande. Il voulait à tout prix terminer la querelle et faire la paix dans l'Église. N'ayant pu y réussir par son intervention directe, il fit ce qu'il aurait dû faire dès le commencement, il invita l'Église à trancher elle-même la question en assemblée générale, et il provoqua la réunion du concile de Nicée (325). Ce fut le premier concile *œcuménique*, c'est-à-dire représentant l'Église universelle répandue par toute la terre habitable (οἰκουμένη).

C'était un grand spectacle, au lendemain des persécutions, que ces solennelles assises de la chrétienté, convoquées et présidées par un empereur romain. Plus de trois cents évêques s'y rendirent (315 évêques d'Orient, 3 ou 4 d'Occident). On y voyait de vénérables confesseurs, montrant leurs glorieuses blessures, comme Paul de Néo-Césarée et Paphnuce de Thèbes. Osius de Cordoue présidait les séances.

Trois partis se trouvèrent en présence dans le concile :

1° Le parti d'*Alexandre* et d'*Athanase*, qui était en minorité ;

2° Le parti d'*Arius*, appuyé par *Eusèbe de Nicomédie*, peu nombreux aussi, mais très ardent ;

3° Le parti neutre, ou *tiers parti*, qui était celui d'*Eusèbe de Césarée;* parti modéré, qui s'en tenait à la doctrine d'Origène, dont il conservait les affirmations contradictoires. Ce parti constituait la majorité de l'assemblée.

Il semblait que le résultat du concile dût être une décision moyenne, simplement origéniste. Il n'en fut rien. Le parti d'Alexandre prévalut, quoiqu'il fût en minorité. Trois causes contribuèrent à ce triomphe : le talent que déploya dans la discussion l'archidiacre d'Alexandrie, Athanase; l'influence de Constantin, qui demandait une formule de foi assez précise pour terminer la controverse, et enfin l'empressement avec lequel Arius se ralliait aux formules proposées par la majorité, ce qui risquait de faire manquer le but du concile.

Les débats s'ouvrirent le 19 juin 325. Arius exposa et justifia de son mieux sa doctrine dans des conférences privées et dans des séances publiques. Il rencontra un redoutable adversaire en Athanase, qui prit dès le commencement un rôle considérable dans le concile, et fut vigoureusement appuyé par Osius et par Marcel d'Ancyre. — Pour clore la discussion, les membres de la majorité proposèrent de s'en tenir à la simple déclaration que « le Fils est issu du Père. » Les Ariens acceptèrent cette formule. Athanase et ses amis la combattirent comme trop vague, car, ajoutaient-ils, « on peut également dire des créatures qu'elles sont issues de Dieu, en tant qu'elles n'ont pas en elles-mêmes le principe de leur existence ». — On proposa alors la rédaction suivante : « le Fils est issu de la substance du Père. » Comme les Ariens se

montraient disposés à l'accepter aussi, alléguant qu'on peut dire, en un certain sens, que toutes les créatures sont issues de la substance du Père, Athanase et ses partisans proposèrent de dire : « le Fils est *consubstantiel* au Père » — ὁμοούσιος τῷ πατρί — afin de couper court aux interprétations équivoques et tortueuses des Ariens par un mot décisif, marquant nettement l'abîme qui sépare le Fils des créatures. Les Ariens rejetèrent le terme ὁμοούσιος comme étranger à l'Écriture, comme entaché de sabellianisme et comme ayant été condamné à ce titre dans la bouche de Paul de Samosate par le concile d'Antioche de 269. A cela Athanase répondit que, si le mot n'est pas dans la Bible, le sens en est parfaitement biblique, ce qu'il exprime étant la conséquence naturelle de la filiation divine attribuée par l'Écriture à Jésus-Christ, — et qu'en le condamnant, le concile d'Antioche n'avait condamné que le sens sabellien dans lequel il était employé par Paul de Samosate. Depuis lors d'ailleurs, ajoutait-il, ce terme avait été employé par des docteurs orthodoxes.

Le premier point était désormais acquis. On avait trouvé une formule à opposer aux Ariens. Restait à savoir quelle attitude prendrait en face de cette formule le parti moyen, qui formait la majorité. Les Ariens firent tout pour l'attirer de leur côté. Les Ariens modérés, comme Eusèbe de Césarée, proposèrent dans ce but une confession très orthodoxe en apparence, mais rédigée en termes assez élastiques pour que tout le monde, depuis Arius jusqu'à Athanase, pût y adhérer. Le Christ y était appelé « le Verbe de Dieu, Dieu issu de Dieu, lumière issue de la « lumière, vie issue de la vie, le premier né de toute la « création, engendré par le Père avant tous les temps ». Sabellius seul était expressément condamné dans cette formule, et la doctrine de la consubstantialité était passée sous silence. Comme cette doctrine, ainsi que le mot

ὁμοούσιος, était quelque peu suspecte depuis le concile d'Antioche, la confession proposée par Eusèbe de Césarée avait d'assez sérieuses chances de succès.

C'est alors que Constantin intervint, poussé sans doute par Osius et Athanase, mais aussi dans la crainte que le résultat qu'il voulait obtenir ne fût pas atteint par une détermination aussi vague. Il n'avait, disait-il, rien à reprocher à la confession d'Eusèbe, sinon qu'il y manquait la chose essentielle, le mot ὁμοούσιος, lequel est nécessaire pour écarter de la notion du Fils toute idée de ressemblance avec les créatures et affirmer sa pleine et parfaite divinité. Il ajouta une explication de la doctrine de la consubstantialité qui n'était pas à coup sûr fort orthodoxe, et qui trahissait les influences néoplatoniciennes sous lesquelles s'était développé son esprit : « Le Fils a toujours existé, car, avant d'avoir été engendré, il a existé virtuellement dans le Père. Le Père a donc toujours été père comme le Fils a toujours été virtuellement roi et sauveur. » Cette explication, qui réduisait l'éternité du Fils à une simple virtualité ou possibilité d'existence, sentait quelque peu l'hérésie ; mais elle passa inaperçue, grâce sans doute au prestige de la majesté impériale.

En définitive, le mot ὁμοούσιος fut adopté, et le concile proclama en ces termes la foi orthodoxe :

## SYMBOLE DE NICÉE

*Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν·*

*Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τά ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελ-*

θόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ· ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντες εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Si l'on compare le symbole de Nicée au symbole apostolique, on reconnaît qu'il est fait sur le même modèle. Seulement l'article sur le Saint-Esprit n'est pas enrichi des développements sur l'Église. En revanche, il y a quelques modifications dans l'article sur le Père (« les choses visibles et invisibles » substitué à : « les cieux et la terre »), et surtout des développements nouveaux dans l'article sur le Fils. C'est là ce qu'il y a de plus important, dans la formule de Nicée. Le mot essentiel, décisif, est le mot ὁμοούσιος, indiquant l'identité d'essence entre le Père et le Fils. Ce mot, qui devint le mot d'ordre de l'orthodoxie pendant les controverses ultérieures, constitue un progrès sur Origène : désormais, la divinité du Fils a un fondement métaphysique.

Signalons aussi l'importance de la contre-partie négative, sous forme d'anathème, de ce même article. Les formules caractéristiques de l'arianisme y sont condamnées.

Le formulaire rédigé à Nicée fut déclaré l'unique et véritable expression de la foi chrétienne, de la foi nécessaire au salut. Arius fut excommunié et exilé. L'exil fut aussi prononcé contre tous ses adhérents et tous ceux qui ne signeraient pas le symbole. Tous les évêques d'ailleurs le signèrent, même les Ariens, sauf deux, *Théonas* et *Secundus*, égyptiens tous les deux. Ils furent exilés en Illyrie avec Arius. Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée,

qui, tout en signant le symbole, refusèrent de souscrire à la condamnation d'Arius, eurent le même sort et furent envoyés en Gaule.

Mais la controverse ne fut pas terminée pour cela. Les évêques ariens n'avaient signé que pour la forme, et, de retour dans leurs diocèses, ils déclarèrent persévérer dans leurs opinions. De plus, un grand nombre d'évêques du tiers parti, malgré leurs signatures, avaient des préventions contre le terme ὁμοούσιος et déclaraient ne pas l'admettre. La lutte continua donc et se prolongea jusque vers la fin du siècle (concile de Constantinople, 381).

On peut distinguer dans cette lutte quatre phases successives :

1° Du concile de Nicée à la mort de Constantin (325-337). C'est la *revanche d'Arius* et le triomphe momentané de l'arianisme ;

2° De la mort de Constantin à la fin du règne de Constance (337-364). C'est le temps de la constitution et du triomphe du *parti eusébien*, ou arianisme modéré ;

3° De la mort de Constance à la mort de Valens (364-379). Le parti eusébien se divise et donne naissance au parti des *semi-Ariens* et à celui des Ariens rigides. Les semi-Ariens se rapprochent des Nicéens. Les Ariens se font persécuteurs ;

4° De la mort de Valens à la mort de Théodose (379-395). Triomphe définitif de la foi de Nicée.

Reprenons rapidement ces quatre phases.

I. Le triomphe momentané d'Arius, pendant les dernières années du règne de Constantin, fut amené par un brusque changement d'attitude de la part de l'empereur lui-même. Ce changement, dont l'histoire des controverses suivantes nous offre plus d'un exemple, s'explique par la facilité avec laquelle l'empereur, incompétent et indifférent sur le fond

du débat, subissait les influences de son entourage. Sa sœur Constance, veuve de Licinius, avait été gagnée par un prêtre arien, ami d'Eusèbe de Nicomédie. Avant de mourir, elle persuada à son frère qu'Arius avait été injustement condamné, et le supplia de réparer le tort qu'on lui avait fait. Eusèbe fut rappelé, et, avec d'autres évêques de son parti, qui avaient quelque crédit à la cour, il agit dans le même sens sur l'esprit de Constantin. On présenta à l'empereur une profession de foi d'Arius, très habilement rédigée, dont les termes équivoques lui parurent d'une orthodoxie irréprochable. Aussitôt l'arrêt de bannissement qui frappait Arius et ses amis est rapporté (328), et l'empereur donne des ordres pour qu'Arius soit rétabli dans sa charge de prêtre à Alexandrie.

Mais le vieil évêque Alexandre venait de mourir, et il avait été remplacé par Athanase, qui s'opposa d'une manière absolue à la réintégration d'Arius. Il invoquait la décision du concile, contre laquelle un décret de l'empereur ne saurait prévaloir. Il en faisait une affaire de conscience et de fidélité à sa foi. Constantin, surpris et irrité de cette résistance inattendue, menaça Athanase de destitution. Celui-ci n'en persista pas moins dans son attitude ferme. Il représentait la cause de l'indépendance de l'Église et de la foi chrétienne. Il avait pour lui le dévouement absolu du peuple d'Alexandrie, et la menace impériale ne fut pas pour le moment exécutée.

Cependant l'orage se formait contre Athanase et allait toujours grossissant. Ses ennemis obtinrent de l'empereur la convocation d'un synode à *Tyr*, en 335. Composé presque exclusivement d'amis d'Arius, le synode de Tyr fit le procès d'Athanase, portant contre lui les accusations les plus absurdes. On prétendit qu'il était en relations avec une femme de mauvaise vie, qu'il avait tué lui-même un évêque mélétien, nommé Arsénius, puis qu'il lui avait coupé la

main droite, et qu'il avait salé et conservé cette main pour l'employer à des enchantements. Or Arsénius était à Tyr, caché dans un coin de la salle. Athanase l'interpella, et l'adjura de montrer à tous son bras droit, qu'il tenait prudemment caché sous son manteau.

Athanase n'en fut pas moins condamné, déposé et exilé à Trèves par Constantin, comme coupable d'empêcher les blés d'Egypte d'arriver à Constantinople. Ce fut le commencement des longues persécutions qu'il eut à subir pour sa foi, et qu'il supporta sans faiblir un seul instant.

En même temps, Arius était solennellement rétabli dans la communion de l'Église, à Jérusalem. Quelques jours après, il entrait en triomphe à Constantinople. La veille du jour où il devait se rendre à la cathédrale pour y officier, malgré les protestations de l'évêque Alexandre, celui-ci alla s'agenouiller devant l'autel, et adressa à Dieu, d'après Athanase, la prière suivante : « Si Arius doit entrer demain dans l'église, ôte-moi auparavant de ce monde. Mais, si tu as pitié de ton Église, et je sais que tu en as pitié, n'abandonne pas ton héritage à la ruine et à la honte, et ôte Arius de cette terre, afin que l'hérésie et l'impiété n'entrent pas avec lui dans l'église. » Le soir du même jour, Arius, traversant la ville avec quelques amis, fut contraint de se retirer en un certain endroit, où il mourut subitement (346). Ses partisans accusèrent leurs adversaires de l'avoir empoisonné ; ceux-ci virent, au contraire, dans sa mort soudaine un châtiment et une intervention surnaturelle de Dieu, qui avait voulu protéger son église contre la profanation dont elle était menacée. Le lendemain de l'événement, l'évêque célébra les louanges de Dieu, « non qu'il se fût réjoui de la mort d'Arius, dit Athanase, mais parce qu'il voyait dans cet événement un jugement du Seigneur lui-même. » — L'âge avancé d'Arius permet d'attribuer sa mort à une cause naturelle : il avait quatre-vingts ans.

Constantin mourut lui-même l'année suivante (337), après avoir reçu le baptême des mains d'Eusèbe de Nicomédie, laissant l'arianisme triomphant à Constantinople et en Asie, et l'Église profondément divisée.

II. Après Constantin, la situation se détendit. Ses trois fils se partagèrent l'empire. En Orient, Constance se prononça pour l'arianisme ; en Occident, Constantin II et Constant se déclarèrent pour l'orthodoxie. Les trois frères décidèrent, dans une entrevue qu'ils eurent à Sirmium, que les évêques bannis seraient rappelés. Athanase rentra à Alexandrie. L'évêque de Nicomédie, Eusèbe, qui devint évêque de Constantinople, et était plus que jamais en faveur à la cour, chercha à rallier les esprits modérés, et se rapprocha d'Eusèbe de Césarée. Il devint le chef d'un parti, qui prit de lui le nom d'*eusébien*, et qui, tout en résistant aux décisions de Nicée et en tendant la main aux disciples d'Arius, allait cependant moins loin que ces derniers. Ce parti rédigea au concile d'Antioche (341) le symbole de sa foi. C'est une sorte de compromis habile entre la doctrine de Nicée et la doctrine arienne, dans lequel on cherche à faire la part égale entre toutes deux. Ainsi, tandis que, d'un côté, on exalte la grandeur de Jésus-Christ, en reproduisant les expressions de Nicée — θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φῶτος, — et que l'on condamne l'expression arienne κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων, on y évite avec soin, de l'autre, le terme décisif ὁμοούσιος, on le considère même comme entaché de sabellianisme, et l'on se contente de formules vagues auxquelles les Ariens peuvent adhérer.

Athanase fut déposé pour la seconde fois par ce concile d'Antioche, qui lui donna pour successeur Georges de Cappadoce. Il se réfugia à Rome, où l'évêque Jules I[er] réunit un synode qui annula la sentence de celui d'Antioche. Dès lors, l'église était divisée en deux partis : celui des *Nicéens*

en Occident, qui se rangeait autour du symbole de Nicée, et celui des *Eusébiens*, en Orient, qui avait formulé sa foi à Antioche. Ce dernier parti comprenait à la fois les modérés qui avaient formé la majorité à Nicée et les Ariens proprement dits, avec lesquels ils avaient conservé la communion ecclésiastique, et auxquels ils reconnaissaient droit de cité dans l'Eglise. Les orthodoxes leur donnaient à tous, à cause de cela, le nom d'Ariens, quoique tous ne professassent point l'arianisme proprement dit.

Constantin II, ayant voulu dépouiller son frère Constant, avait été battu et tué à Aquilée (340). Constant était resté seul maître de l'Occident. Afin de ramener l'unité dans l'Église et dans l'empire, il s'entendit avec Constance pour convoquer un concile œcuménique dans la ville de *Sardique*, située en Illyrie, sur la frontière des deux empires. Le concile se réunit en effet à Sardique en 347 ; mais, au lieu d'amener la pacification de l'Église, il ne fit que constater le schisme avec plus d'éclat. Athanase avait accompagné les évêques occidentaux, parmi lesquels se trouvaient Jules de Rome et Osius de Cordoue, qui présida, paraît-il, comme à Nicée. Ces évêques admirent Athanase au concile, avec droit de vote. Arrivés les premiers, ils commencèrent à se réunir et à délibérer. Les Eusébiens, venus plus tard, contestèrent ce droit à Athanase, au nom de la sentence dont il avait été précédemment l'objet, et ils prétendirent que toute délibération commune était impossible, aussi longtemps qu'Athanase n'était pas exclu. En même temps ils quittèrent Sardique, et allèrent se réunir à *Philippopolis*, ville voisine de Thrace, où ils se constituèrent en concile. Ainsi, le concile se dédoubla, et il y eut deux assemblées au lieu d'une : celle de Sardique, où furent confirmées la foi de Nicée et la réhabilitation d'Athanase, et celle de Philippopolis, où furent sanctionnés le symbole d'Antioche et la condamnation d'Athanase.

La situation demeura donc la même, et les deux partis se retrouvèrent en présence, après comme avant le concile.

1° Le parti *eusébien* avait pour lui, en Orient, le nombre et la faveur de Constance; mais il manquait d'homogénéité; il renfermait en son sein deux éléments assez contraires : les *modérés*, qui tenaient une sorte de milieu entre Athanase et Arius, les accusant l'un et l'autre d'exagération, — et les *ariens* proprement dits. Le seul lien qui unît ces deux éléments, c'était leur opposition commune à l'expression ὁμοούσιος. En dehors de ce point, ils n'avaient pas de drapeau, de mot d'ordre précis et fixe. Le symbole qui leur servait de centre de ralliement devait être vague et flottant, pour ne froisser ni les uns ni les autres; on le modifiait et on le corrigeait souvent, ce qui affaiblissait la cohésion du parti. De plus, l'alliance avec les Ariens était compromettante pour les Eusébiens, et leur aliénait la masse des fidèles, pour qui Arius était un ennemi du Christ ;

2° Le parti *nicéen* au contraire était très compacte, très uni, avait un symbole précis, un mot d'ordre bien arrêté, qui tenait tout entier dans la seule expression de ὁμοούσιος. Cela lui donnait déjà une grande force dans la lutte. De plus, il avait pour lui l'appui de l'église latine, et, en particulier de l'église de Rome, le nom, l'autorité et le talent d'Athanase, et enfin, la conscience chrétienne de l'Église, la sympathie secrète des fidèles qui réprouvaient d'instinct tout ce qui amoindrissait le Christ. Aussi l'avenir appartenait-il aux Nicéens : cependant la victoire demeura d'abord à leurs adversaires.

Constance, devenu empereur d'Occident par la mort de son frère, imposa, aux synodes d'*Arles* (353) et de *Milan* (355), le symbole eusébien d'Antioche aux évêques d'Occident. Athanase, qu'il avait autrefois rappelé sur les ins-

tances de Constant, fut une troisième fois exilé. Les évêques qui prirent son parti furent déposés, et l'eusébianisme règna, du moins en apparence, en Orient et en Occident. Mais ce fut sa victoire même qui le perdit.

III. Les éléments divers qui composaient le parti eusébien, n'étant plus réunis dès lors par le lien d'une lutte commune, le seul qui les rapprochât en effet, se séparèrent et se constituèrent en deux partis distincts :

1° Les *semi-Ariens*, groupés autour de *Basile d'Ancyre* et de *Georges de Laodicée*, continuent l'eusébianisme modéré, tout en rompant formellement avec les Ariens stricts pour se rapprocher visiblement d'Athanase : ils n'acceptent pas le mot ὁμοούσιος, suspect à leurs yeux de sabellianisme. C'est dans les actes du concile d'*Ancyre* (358) que la doctrine semi-arienne a été le plus complétement formulée. On y reconnaît que le Fils a été engendré de l'essence du Père — ἐξ οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννηθείς. — Mais on n'admet pas que le Fils soit de la même essence que le Père : il est seulement d'essence semblable. Il n'est pas ὁμοούσιος, mais il est ὁμοιούσιος τῷ πατρί. Par là, le terme de ἑτερούσιος est rejeté, tout aussi bien que celui de ὁμοούσιος. Le Fils n'a pas été, comme disent les Ariens, créé, tiré du néant : il était engendré du Père avant tous les temps par la volonté de Dieu. Et il possède une substance semblable à celle du Père, — ὅμοιός ἐστι κατ' οὐσίαν, — mais non une substance identique ou égale, car elle n'était pas non-engendrée — ἀγέννητος — comme la substance du Père. Le Fils occupe donc une place intermédiaire entre Dieu et la créature. De même qu'il a été homme sans être identique aux hommes par rapport au péché, de même il a été dieu sans être identique à Dieu par rapport à l'éternité absolue et à l'*être en soi* (ἡ ἀγεννησία). C'était là un point de vue subtil et inconséquent. On nomma les semi-Ariens ὁμοιουσιασταί.

Entre eux et les Nicéens, il n'y avait que la différence d'un *iota*.

2° A côté des semi-Ariens se constitue le parti des Ariens rigides, qui portèrent divers noms : *Aëtiens*, *Eunomiens*, etc..., à cause de leurs chefs, *Aëtius* d'Antioche, *Eunomius* de Cappadoce et *Acacius* de Césarée. Ils rejetaient non seulement le terme de ὁμοούσιος, mais encore celui de ὁμοιούσιος, et professaient l'arianisme strict, d'après lequel le Fils n'est pas éternel, et n'est pas engendré de l'essence divine, mais du néant, avant l'origine des siècles, par un acte souverain de la volonté du Père. Le Fils, d'après eux, est un κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων. De là les noms qu'on leur donnait : ἀνομοιουσίασται, ἀνόμοιοι, ἐξουκόντιοι. — Ces nouveaux Ariens vont même beaucoup plus loin qu'Arius dans la voie des négations. Ils creusent plus profondément l'abîme qui, d'après le système de leur chef, sépare Dieu et le Fils. Arius avait dit que Dieu se communique au Fils par grâce : les nouveaux Ariens n'admettent plus cela. Arius avait dit : οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱός ; les nouveaux Ariens suppriment le mot ἀκριβῶς, et disent simplement : οὐκ οἶδε τὸν πατέρα. Pour eux, plus le Fils s'efforce de connaître Dieu, plus Dieu se cache devant lui. Et, par une singulière inconséquence, après avoir rabaissé ainsi le Fils, ils exaltent l'homme jusqu'à la similitude avec Dieu. L'homme peut connaître parfaitement Dieu et l'imiter. D'après Eunomius, « Dieu ne connaît pas mieux sa propre essence que nous ne la connaissons. »

Il y avait un abîme entre ces nouveaux Ariens et les Nicéens, mais l'abîme était presque aussi grand entre eux et les semi-Ariens. Ceux-ci étaient beaucoup plus près d'Athanase que d'Eunomius. Aussi Athanase, rappelé de l'exil en 361, par Julien, Basile de Césarée et les autres chefs du parti nicéen, traitèrent-ils toujours les semi-Ariens avec beaucoup de ménagements et d'égards. Ils leur firent,

au synode d'*Alexandrie* (362), les avances les plus cordiales, et ce rapprochement, qui, du reste, ne s'accomplit pas tout d'un coup, déplaça la majorité et l'influence : celles-ci passèrent dès lors de l'arianisme au nicéisme. Athanase, qu'on a représenté comme intraitable et entiché de lui-même, savait très bien faire des concessions, quand les grands intérêts de la foi n'étaient pas engagés. Il conseilla toujours de tendre aux semi-Ariens une main fraternelle, sans trop s'arrêter à leurs préventions contre le mot ὁμοούσιος. Sa controverse avec eux resta fort amicale. Il chercha à leur prouver que c'était par une inconséquence avec leurs propres convictions qu'ils rejetaient le mot ὁμοούσιος, pour adopter celui de ὁμοιούσιος. Ce terme, leur disait-il, « ne rend pas exactement votre pensée; car vous croyez que le Fils a été engendré par le Père; or il y a dans la nature bien des choses semblables qui ne sont pas engendrées l'une par l'autre. Ainsi l'étain et l'argent, le chien et le loup. L'idée de la génération du Fils devrait, au contraire, vous conduire à affirmer qu'il est de même essence que le Père, car, dans les générations humaines comme dans celles des animaux, le fils est toujours, non pas de nature semblable, mais de nature identique à celle du père. »

La controverse se concentra entre les Ariens et les Nicéens. Les Ariens employaient toute leur habileté exégétique et dialectique à trouver des arguments scripturaires et rationnels. Comme textes bibliques, ils invoquaient Prov. VIII, 22 : ἔκτισέ με ὁ θεὸς ἀρχὴν τῶν ὁδῶν αὐτοῦ; — Jean XIV, 28 : ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν; — et toutes les paroles de Jésus-Christ qui semblent indiquer une différence d'essence du Père et du Fils : « Nul ne le sait, pas même le Fils. » (Marc XIII, 32); — « Mon âme est triste jusqu'à la mort » (Mat. XXVI, 38), etc... Comme arguments rationnels, les Ariens, s'attaquant surtout à l'idée de la géné-

ration éternelle, s'efforçaient de démontrer qu'elle impliquait une contradiction, et lui opposaient le dilemme suivant : si le Fils a été engendré, il n'est pas éternel, il a eu un commencement, car il n'était pas avant d'être engendré οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι. Si, au contraire, il est éternel, il n'a pas été engendré; il est, comme le Père, ἀγέννητος, sans commencement; et, dès lors, on a deux principes premiers, deux êtres suprêmes, deux dieux, ce qui est absurde. Du reste, les Ariens protestaient, non seulement contre l'idée d'une génération éternelle, mais aussi contre l'idée d'une génération du Fils par le Père. Il y avait là un anthropomorphisme grossier qui portait atteinte, selon eux, à la majesté de Dieu. Enfin, ils arguaient qu'à côté de l'être incréé il ne pouvait exister que des êtres créés du néant — ἐξ οὐκ ὄντων.

Athanase, Basile le Grand, les deux Grégoire, furent les plus éminents défenseurs de la foi de Nicée. Ils engagèrent avec les Ariens une polémique très vive, opposant argument à argument et texte à texte, réfutant les objections des adversaires et justifiant leur propre conception.

Et d'abord, ils écartaient le reproche d'*inconvenance* adressé par les Ariens à la doctrine de la génération du Fils par le Père. Sans doute, ce serait porter atteinte à la majesté de Dieu que de prendre cette expression à la lettre, et dans son sens matériel et humain. Il faut écarter toute idée de ce genre. Mais telle n'est pas, disent les Pères, la signification de l'expression incriminée. C'est une simple image, une pure métaphore, qui signifie que, dès le commencement, Dieu s'est donné un Fils, qu'il l'a fait sortir de lui-même, que ce Fils est de même nature et de même essence que le Père. De même que les fils des hommes sont des hommes comme leurs pères, ainsi le Fils de Dieu est Dieu comme son père. Quant au *comment*, au mode

de la génération, c'est, ajoutent les écrivains orthodoxes, un mystère profond que nous ne prétendons pas expliquer. Nous n'employons le mot γεννηθέντα au lieu de ποιηθέντα que pour écarter l'idée que le Fils soit une créature tirée du néant.

Quant au reproche de *contradiction* adressé à la doctrine de la génération éternelle, Athanase l'écartait comme Origène avait écarté le même reproche, adressé à sa doctrine de la création éternelle. Celui qui crée, disait-on à Origène, existe nécessairement avant ce qui est créé. Dès lors, la création ne peut être éternelle. De même, les Ariens disaient : celui qui engendre est antérieur à celui qui est engendré ; celui-ci lui est, au contraire, postérieur ; il n'est donc pas éternel. Origène avait répondu que la causalité ne supposait pas *ipso facto* l'antériorité historique, mais seulement l'antériorité logique. La cause peut, au lieu de précéder historiquement son effet, lui être contemporaine. Athanase répond de la même façon aux Ariens : la génération du Fils ne suppose pas, entre lui et le Père, une relation d'antériorité historique, mais simplement un rapport logique de causalité, en vertu duquel le Fils procède du Père. Dès lors, la génération du Fils peut être éternelle.

Athanase va plus loin ; et, après avoir écarté l'objection, il établit la *nécessité* de cette génération éternelle du Fils. Non seulement elle n'est pas impossible, mais elle est une conséquence logique de la perfection divine. Ici encore, Athanase s'inspirait d'Origène et reproduisait ses arguments. « C'est pour Dieu un bien infini, disait-il, une incomparable perfection que d'avoir un tel Fils, et Dieu ne pouvait manquer de posséder cette perfection de toute éternité ». Et il ajoutait, en reproduisant une image d'Origène : « Comme la lumière ne peut exister sans éclat, ainsi le Père ne peut exister sans le Fils, qui est le reflet de sa majesté

et de sa gloire. » Sur ce point même, Athanase allait plus loin qu'Origène, et affirmait que ce n'est point par un acte libre de sa volonté, que le Père engendre le Fils, mais par une nécessité intérieure et morale de la nature divine.

Il faut remarquer que, tout en admettant l'homoousie, Athanase établissait une certaine *subordination morale* entre le Fils et le Père, comme aussi il en établissait une entre le Saint-Esprit et le Fils, quoique le Saint-Esprit fût, pour lui, de même essence que le Fils. « Le Fils, dit-il quelque part, est à la fois plus grand que le Saint-Esprit et égal à lui — μείζων καὶ ἴσος — plus grand par le rang, égal quant à la nature. » Et il en dit autant du Père à l'égard du Fils : « Le Fils glorifie le Père, comme le Saint-Esprit glorifie le Fils, car il y a le même rapport de rang entre le Saint-Esprit et le Fils qu'entre le Fils et le Père » (*Contra Arian. orat.* II).

Basile de Césarée est du même sentiment. Il affirme à la fois entre le Père et le Fils une unité d'essence et une subordination morale, et il invoque, en faveur de cette affirmation, une analogie, celle des anges, qui, étant tous de la même nature, sont néanmoins subordonnés les uns aux autres, selon les rangs d'une hiérarchie.

Nous retrouvons la même doctrine au IVe siècle. Hilaire de Poitiers désigne le Père comme le Dieu qui ordonne — *jubentem Deum*, — et le Fils comme le Dieu qui exécute — *facientem Deum* — (*De Trinitate*, IV, 16) ; et il reconnaît que le Père est plus grand que le Fils, car celui qui envoie et qui ordonne est plus grand que celui qui est envoyé et qui obéit (III, 12).

Quant aux arguments tirés des *textes bibliques*, les défenseurs de la pleine divinité du Fils n'avaient point de peine à en trouver. Il ne leur était pas difficile non plus de réfuter certains arguments exégétiques de leurs adversaires. Mais il y en avait d'autres qui les embarrassaient,

notamment la parole de Jésus : « Mon âme est troublée. » On s'en tenait généralement au point de vue d'après lequel le Logos était l'âme de Jésus, et était susceptible d'émotion — τρεπτός. — On sentit plus tard l'insuffisance de cette explication.

Comme la réaction contre le sabellianisme avait amené, sous la plume de Denys d'Alexandrie, des affirmations ariennes, la réaction contre l'arianisme provoqua, au sein du parti de Nicée, un retour au sabellianisme. *Marcellus d'Ancyre*, et surtout *Photin de Sirmium*, dans l'ardeur de leur polémique contre les Ariens, se laissèrent entraîner à des opinions sabelliennes, qui allaient à effacer toute distinction réelle entre le Fils et le Père. Ils furent condamnés avec éclat au concile de Sirmium (351) par une majorité arienne ou semi-arienne, et ils durent être désavoués par les Nicéens, qui, dans un concile occidental, condamnèrent formellement Photin, lequel était allé beaucoup plus loin que Marcellus dans la voie du sabellianisme.

Cet incident fit tort au parti nicéen, en donnant une apparence de raison aux accusations de sabellianisme adressées par les Ariens et les semi-Ariens à la doctrine de l'homoousie. A cela, vinrent s'ajouter des querelles non moins fâcheuses entre les Nicéens d'Orient et les Nicéens d'Occident, à propos de la doctrine du Saint-Esprit et du terme ὑποστάσεις appliqué aux personnes de la Trinité. Je n'entrerai pas dans le détail des complications auxquelles donnèrent lieu ces controverses nouvelles venant s'ajouter à la controverse arienne proprement dite. Je ne parlerai pas des nombreux conciles qui se réunirent à Sirmium, à Séleucie, à Rimini et ailleurs encore, et des divers formulaires qui y furent rédigés ; des efforts tentés de différents côtés et en sens divers pour amener une entente, soit entre

les diverses fractions du parti nicéen, soit entre les semi-Ariens et les Ariens, soit enfin entre les Nicéens et les semi-Ariens. Je ne parlerai pas non plus de la politique changeante et mobile des empereurs, qui tantôt favorisaient l'un des partis et persécutaient les autres, tantôt s'efforçaient de conclure entre eux tous des compromis qui ne satisfaisaient personne, et ne pouvaient, par conséquent, rien terminer d'une manière durable. Tout cela nous entraînerait trop loin, et n'offrirait d'ailleurs qu'un intérêt assez médiocre. Il suffira de dire que, malgré ces divergences sur des points de détail, le parti nicéen conserva une grande force de cohésion. Il avait depuis longtemps la majorité en Occident, et, en Orient, il ne cessa de gagner du terrain parce que le sentiment religieux de la masse des fidèles était avec lui et se prononçait d'instinct contre toute doctrine qui avait pour résultat de nier ou d'amoindrir la divinité du Sauveur.

Un rapprochement se fit peu à peu entre les Nicéens et les semi-Ariens. Il fut consommé pendant le règne de l'empereur Valens (364-379), qui professa un arianisme très accentué et qui enveloppa dans la même persécution les semi-Ariens et les Nicéens. Cette persécution fut sanglante. Plus de quatre-vingts évêques de l'un et de l'autre partis furent chassés de leurs églises, dépouillés de leurs biens, envoyés en prison, en exil ou à la mort. Athanase fut banni pour la cinquième fois. La communauté des souffrances fit ce que n'avaient pu faire d'une manière complète ni les arguments de la controverse, ni les efforts des conciles, ni les avances les plus fraternelles. Le rapprochement s'accomplit. Et lorsque, après Valens, Théodose, zélé partisan de la foi de Nicée, monta sur le trône, il trouva le nicéisme presque aussi dominant en Orient qu'en Occident.

IV. Théodose prit à tâche de détruire le paganisme et

l'hérésie. Malheureusement il se laissa aller, lui aussi, à des violences contre ses adversaires. C'est par ses soins que fut convoqué le second concile œcuménique, qui se réunit à *Constantinople*, en 381, sous la présidence de *Grégoire de Nazianze*, patriarche de Constantinople, et dont le symbole confirma solennellement le symbole de Nicée. En voici le texte :

SYMBOLE DE CONSTANTINOPLE

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων·

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς· καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος·

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν·

Καὶ εἰς μίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν·

Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν·

Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.

Ce symbole, appelé d'ordinaire *niceno-constantinopolitain*, se rapproche davantage du symbole apostolique que le symbole de Nicée :

1° Il ajoute à l'article sur le Père les mots ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς qui se trouvent dans le symbole apostolique et qui manquent dans celui de Nicée;

2° Il abrège la première partie de l'article sur Jésus-Christ, en supprimant les mots τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, et, plus loin : τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Il développe, au contraire, la seconde partie de ce même article, en reproduisant la plupart des termes du symbole apostolique, auxquels il ajoute quelquefois certains détails;

3° Il contient les affirmations sur l'Église, la rémission des péchés, la résurrection, la vie éternelle, qui se trouvent dans le symbole apostolique et manquent à celui de Nicée;

4° Il supprime l'anathème qui termine le symbole de Nicée;

5° Enfin, il développe la doctrine du Saint-Esprit, se séparant en cela tout à la fois du symbole apostolique et du symbole de Nicée, qui se bornent à dire : εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Le dogme toutefois n'était pas encore achevé. La spéculation chrétienne fit un dernier pas au siècle suivant. Ce fut *Augustin* qui accomplit ce dernier pas. Il dépassa Athanase, comme Athanase avait dépassé Origène.

Athanase avait dépassé Origène en affirmant l'homoousie du Fils à l'égard du Père. Mais, malgré cette identité d'essence entre le Fils et le Père, il admettait encore une subordination morale du Fils à l'égard du Père. Augustin écarta toute idée d'une subordination de ce genre, et affirma l'égalité absolue du Fils et du Père. Le symbole *Quicumque*, rédigé à la fin du v^e^ siècle sous l'inspiration de la théologie d'Augustin, n'affirme pas seulement, comme ceux de Nicée et de Constantinople, que le Fils est consubstantiel au Père, mais qu'ils sont égaux — *coæquales*, — et toute idée de subordination est écartée : *in Trinitate..... nihil majus aut minus*. C'est la négation du μείζων καὶ ἴσος d'Athanase et du μείζων μού ὁ πατήρ de Jésus.

Augustin et le symbole *Quicumque*, je n'hésite pas à le dire, ont dépassé et contredit les données de l'Écriture. Athanase avait eu raison d'affirmer l'*homoousie*. Le terme n'était pas biblique, mais la chose l'était : on peut la conclure de l'expression même de Fils employée par la Bible, qui implique, en effet, cette identité d'essence, car un rapport de filialité suppose une même nature entre le Père et le Fils. Cette affirmation, utile à établir, constituait un véritable progrès théologique, car elle donnait un fondement métaphysique à la divinité de Jésus-Christ. Le mot ὁμοούσιος a rendu de grands services en fournissant un mot d'ordre, un drapeau, un signe de ralliement, une bannière contre l'hérésie. Mais les conclusions d'Augustin n'ont pas le même caractère : ni le mot *coæqualis* ni la chose qu'il signifie n'est scripturaire. Augustin a eu tort de conclure de l'identité d'essence à la négation de toute subordination morale. Cela est contraire à l'expression de Fils, qui implique, en même temps que l'unité de nature, la subordination de la volonté et la dépendance à l'égard du Père, qui demeure l'unique principe premier. Cela est contraire aussi à une foule de textes et de déclarations, soit de Jésus lui-même, — comme celle que nous avons citée : « le Père est plus grand que moi » (Jean XIV, 28), — soit des apôtres, comme cette parole de Paul : « le Fils lui-même sera assujetti — ὑποταγήσεται — à celui qui lui aura assujetti toutes choses » (I Cor. XV, 28).

Ainsi, nous ne suivrons pas l'Église jusqu'au terme du développement qu'elle a donné à la formule de la divinité du Fils. Nous nous arrêterons à Athanase sans aller jusqu'à Augustin, aux symboles de Nicée et de Constantinople sans aller jusqu'au symbole *Quicumque*. Nous nous en tiendrons à l'affirmation scripturaire résumée dans le mot de *Fils*, si simple et si profond : nous en conclurons l'identité d'essence et la dépendance de volonté de Jésus-Christ

par rapport à Dieu, et nous répèterons avec Athanase : ὁ πατὴρ μείζων καὶ ἴσος.

Voici, en résumé, et personnifiées par quatre noms, les étapes qu'a parcourues le dogme de la divinité de Jésus-Christ :

1. *Justin* (IIe siècle) affirme la préexistence et la divinité du Logos, ou du Fils, avant son incarnation, mais ne fait commencer sa personnalité qu'au moment de la création.

2. *Origène* (IIIe siècle) affirme la personnalité éternelle du Fils.

3. *Athanase* (IVe siècle) affirme l'homoousie du Fils, mais avec la subordination morale impliquée par ce mot de Fils.

4. *Augustin* (Ve siècle) affirme l'égalité absolue du Fils et du Père.

M. A. Réville (*Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*) voit dans ce développement l'apothéose, la divinisation progressive de Jésus, accomplie par l'exaltation croissante du sentiment chrétien de l'Église. D'après lui, ce n'est pas le Christ qui a fait les chrétiens, ce sont les chrétiens qui ont fait le Christ. Cette histoire serait tout à fait parallèle à celle de la divinisation de Marie. « La divinisation graduelle de Marie, dit-il, suit « au sein de l'Église romaine une marche analogue, bien « que beaucoup plus lente, à celle que l'Église des premiers « siècles a suivie en élaborant la divinité de Jésus. Chez « presque tous les auteurs catholiques de nos jours, Marie « est la médiatrice universelle, *tout pouvoir lui a été « donné au ciel et sur la terre.* Que dis-je? Plus d'une « tentative sérieuse a déjà été faite dans le camp ultra- « montain pour adjoindre d'une façon quelconque Marie à

« la Trinité, et si la mariolâtrie dure longtemps encore, « cela viendra » (2e édit., p. 91-92).

Ces derniers mots sont vrais autant que spirituels. Mais il y a, dans l'analogie établie par l'auteur, une confusion étrange. Le point de départ du dernier développement n'est pas du tout le même que celui du premier. Avant l'élaboration progressive de la formule théologique destinée à exprimer la divinité de Jésus-Christ, il y a les grands faits qui établissent d'une manière invincible cette divinité elle-même : rien de pareil pour Marie.

1° Il y a d'abord la personne et la vie de Jésus-Christ, le témoignage qu'il s'est rendu à lui-même par ses paroles et par ses actes et celui que Dieu lui a rendu en le ressuscitant des morts. — Jésus s'est ouvertement donné pour le Fils de Dieu, il a demandé et obtenu les hommages et l'adoration de ses disciples, il n'a pas protesté quand Thomas s'est écrié : « Mon Seigneur et mon Dieu! » Il a prononcé des paroles incomparables, et fait des œuvres que personne n'a faites. Il est ressuscité le troisième jour et il est monté dans la gloire. — Marie, au contraire, n'a jamais réclamé les titres qu'on lui donne; jamais elle n'a fait de miracles; elle n'est pas ressuscitée et montée au ciel. La modestie est le trait dominant de son caractère ; son individualité est effacée dans les Évangiles, et Jésus lui a dit un jour : « Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi ? »

2° Il y a encore, en faveur de la divinité de Jésus-Christ, le témoignage des apôtres, qui la proclament tous : Pierre, Paul, Jean, Jacques lui-même. — Ils ne parlent même pas de Marie.

3° Il y a enfin la foi primitive de l'Église, qui, longtemps avant d'avoir formulé dans ses symboles le dogme de la divinité de Jésus-Christ, adorait le Sauveur, le priait et mourait pour lui. — Marie, au contraire, n'a tenu

aucune place dans les adorations et les prières des premiers chrétiens.

Ainsi, la doctrine théologique élaborée par les conciles a pour point de départ un fait certain, unique, éclatant : Jésus affirmant et démontrant sa divinité, confessé Fils unique de Dieu par les apôtres inspirés et par les premiers chrétiens. Dans le culte de Marie, au contraire, il n'y a qu'une superstition tardive, manquant de fondement historique, et qui serait désavouée par celle qui en est l'objet, — superstition provoquée par le besoin d'une médiation nouvelle, pour remplacer celle de Jésus-Christ, qu'on a cessé de comprendre.

Mais la confusion faite par M. Réville s'explique, car ce théologien ne croit qu'au Jésus du sermon sur la montagne, il ne croit pas au Jésus du IVe évangile. Pour lui, l'auteur du IVe évangile est un théologien de la fin du IIe siècle, postérieur à Justin Martyr, et philonien comme lui, qui poussa la spéculation chrétienne dans la voie où elle s'était déjà engagée.

---

# SECTION II

## LE SAINT-ESPRIT ET LA TRINITÉ

---

### § Ier. — LE SAINT-ESPRIT

Ce qui absorbait et passionnait les esprits, dans la controverse arienne, c'était la question de la divinité du Fils, de son *homoousie*. Ce point fut le seul dont on se préoccupa à Nicée. Le symbole ne contient sur le Saint-Esprit que l'affirmation de son existence : ... καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Aussi, pendant la première période de la querelle arienne, retrouvons-nous dans l'Église la même diversité d'opinions qui régnait au IIe et au IIIe siècles. Les uns voient dans le Saint-Esprit une force divine, une ἐνέργεια θεοῦ : c'est la tendance sabellienne. D'autres voient en lui un être distinct, personnel, mais tellement subordonné à Dieu et distant de lui qu'il se confond avec les créatures : c'est la tendance arienne. D'autres enfin s'abstiennent de toute affirmation sur ce point, de peur de dépasser les Écritures. Cependant la question de la nature du Saint-Esprit et de ses rapports avec le Père et le Fils était étroitement unie à celle des rapports du Fils avec le Père. La première ne pouvait manquer de se poser à propos de la seconde, et d'être résolue dans le même sens.

Les Sabelliens niaient la personnalité du Saint-Esprit, et les Ariens sa divinité. Pour les Sabelliens, le Saint-Esprit n'était, comme le Père et le Fils, qu'une énergie divine, sortie à un moment donné de la monade : on ne lui attribuait ni préexistence ni survivance. Pour les Ariens, le Saint-Esprit n'était, comme le Fils, qu'une créature, la première après le Fils, créée par le Fils, ou plutôt par le Père, au moyen du Fils. Il n'était donc pas éternel. Les Ariens invoquaient, contre la procession éternelle du Saint-Esprit, les mêmes arguments que contre l'éternelle génération du Fils.

Les Nicéens durent affirmer la *personnalité* du Saint-Esprit contre les Sabelliens et sa pleine *divinité* contre les Ariens. Ils furent conduits par là à affirmer l'*homoousie* du Saint-Esprit comme celle du Fils, et à compléter ainsi le dogme ecclésiastique. Toutefois ce ne fut pas tout d'abord avec les Ariens que s'engagea la controverse sur le Saint-Esprit, mais avec certains chrétiens orthodoxes d'Orient, qui professaient sur ce point les mêmes opinions que les Ariens et les semi-Ariens. Ils enseignaient que le

Saint-Esprit n'est qu'une créature — ἐν τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων, — le premier des anges, un serviteur de Dieu — διάκονος καὶ ὑπηρέτης. — Un évêque d'Egypte, Sérapion, les dénonça à Athanase, en les accusant d'être des *ennemis du Saint-Esprit* — πνευματομάχοι. Ce nom leur resta, et ils furent condamnés comme tels au concile de Constantinople. Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze les combattirent, et affirmèrent contre eux l'homoousie. La controverse une fois engagée sur ce point, les Ariens s'y mêlèrent et la généralisèrent.

Le grand argument d'Athanase en faveur de l'homoousie du Saint-Esprit, c'est qu'on ne peut introduire dans la triade divine un élément étranger — ἀλλότριον ἢ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον. — Il ajoute que le Saint-Esprit ne pourrait pas révéler et communiquer Dieu aux créatures intelligentes, s'il n'était pas divin lui-même, et de même essence que Dieu — εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστιν. — Enfin, il invoque la formule du baptême, dans laquelle le Saint-Esprit est mis sur le même rang que le Père et le Fils (*Epp. IV ad Serap., passim*).

Quand au reproche adressé par les Ariens d'enseigner un Dieu nouveau, dont l'Écriture ne parle pas — θεὸν ξένον καὶ ἄγραφον, — voici comment y répond Grégoire de Nazianze. Il montre un progrès successif dans la révélation de la Trinité. Dans l'Ancien Testament, dit-il, le Père est clairement annoncé, le Fils l'est obscurément; dans les Évangiles, le Fils est clairement montré, le Saint-Esprit l'est obscurément; mais, depuis que le Saint-Esprit agit dans l'Église, il s'est révélé d'une manière éclatante, et nous pouvons hautement proclamer sa divinité.

Pour ce qui est des rapports du Saint-Esprit au Père, les Nicéens affirment qu'il n'est pas *engendré* comme le Fils, mais qu'il *procède* d'auprès du Père (d'après Jean XV, 26 : ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται). L'éternelle pro-

cession du Père — ἐκπόρευσις — est le caractère distinctif — ἡ ἰδιότης — du Saint-Esprit, comme la génération éternelle — γεννησία — est le caractère distinctif du Fils.

En 381, le concile de Constantinople condamna les *Pneumatomaques* et les semi-Ariens, — appelés *Macédoniens* du nom de Macédonius, l'un de leurs évêques, qui avait été patriarche de Constantinople et déposé en 361. Et le symbole de Constantinople développa en ces termes l'article du symbole de Nicée sur le Saint-Esprit:

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

Quoique le terme ὁμοούσιος ne soit pas appliqué au Saint-Esprit, il est clair que l'identité d'essence est implicitement affirmée, puisque le Saint-Esprit, appelé κύριον comme Jésus-Christ, procède directement du Père et qu'il est offert à l'adoration des fidèles au même titre que le Père et le Fils.

Une dernière question fut encore controversée après le concile de Constantinople : le Saint-Esprit procède-t-il du Père seul, ou du Père et du Fils? Cette question agita et divisa l'Église, et amena entre l'Orient et l'Occident une longue polémique, qui fut l'une des causes lointaines du schisme.

La plupart des docteurs de l'Église grecque, *Athanase*, *Basile*, les deux *Grégoire*, se prononçaient pour la procession du Père seul, en vertu de ce principe, que le Père est la cause première unique — μία ἀρχή — dans la Trinité, de sorte que c'est lui qui engendre le Fils et c'est de lui que procède le Saint-Esprit. Sinon, disaient-ils, il y aurait deux principes premiers, ce qui serait du dithéisme. Néanmoins, *Epiphane* et *Cyrille de Jérusalem*, faisant exception en Orient, semblent admettre que le Saint-Esprit pro-

cède à la fois du Père et du Fils. Le premier, sans employer le mot de *procéder,* dit quelque part : ἄρα Θεὸς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα (*Ancor.*, 9). Le second combat *Théodore de Mopsueste* et *Théodoret de Cyrrhe*, lesquels niaient que le Saint-Esprit tirât son essence du Fils — τὸ πνεῦμα ὕπαρξιν διὰ τοῦ υἱοῦ ἔχειν.

Les docteurs de l'Église latine, au contraire, et *Augustin* en particulier, enseignèrent formellement la double procession du Saint-Esprit, estimant que l'opinion opposée statuait entre le Fils et le Père une différence, une infériorité, qui compromettait l'homoousie du Fils. « *A quo habet Filius, ut sit Deus* (*est enim de Deo Deus*), *ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus Sanctus. Et per hoc Spiritus Sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre.* » (*Tract. 9 in evang. Joh.*) Et ailleurs il dit encore : « *Nec possumus dicere, quod Spiritus Sanctus et a Filio non procedat, neque frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur* (*De trinit.*, 4, 20). »

Cette opinion devint dominante en Occident vers la fin du VI^e^ siècle. Le fait suivant le prouve. Lorsque le roi arien Récared abjura l'hérésie et fit condamner l'arianisme au Synode de Tolède (589), le Synode ajouta le mot *filioque* au symbole de Constantinople, et anathématisa tous ceux qui ne croient pas que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils. L'addition de ce mot fut l'un des principaux griefs de l'Église grecque contre l'Église latine : celle-ci fut accusée de falsification, pour avoir modifié le texte du symbole, et d'erreur, pour y avoir introduit une doctrine non orthodoxe.

Du reste, cette double procession du Saint-Esprit est réputée ne porter aucune atteinte à son homoousie. Bien plus, dans le symbole *Quicumque*, où cette double procession est affirmée, toute subordination du Saint-Esprit à l'égard

du Père et du Fils est niée, comme toute subordination du Fils à l'égard du Père : « *Spiritus Sanctus a Patre et Filio non creatus, nec genitus, sed procedens* » (art. 22). « *Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.* » (art. 24).

---

## § II. — LA TRINITÉ.

Plus la doctrine du Fils et celle du Saint-Esprit allaient se précisant, plus devait se préciser aussi la doctrine de la Trinité.

*Origène* avait déjà affirmé trois hypostases divines et éternelles — τρεῖς ὑποστάσεις — et par là, il avait préparé la doctrine orthodoxe. Mais, en même temps, il avait enseigné l'hétérousie du Fils et du Saint-Esprit : les trois hypostases n'étaient pas, pour lui, de même essence, et, par là, il avait ouvert la voie à Arius. Enfin sa théorie de la création éternelle atténuait le caractère ontologique et métaphysique de sa Trinité; ce n'était pas une Trinité intra-divine, mais une Trinité de manifestations divines dans le monde. Et, par là, Origène était le précurseur de Sabellius.

Les controverses sabellienne et arienne provoquèrent un développement nouveau du dogme ecclésiastique sur ce point, parce qu'elles firent sentir les lacunes de la doctrine d'Origène. Sabellius niant la personnalité et Arius la divinité du Saint-Esprit, les docteurs de l'Église furent amenés à affirmer nettement l'une et l'autre.

La Trinité sabellienne, nous l'avons vu, n'était qu'une triple manifestation de Dieu dans l'histoire depuis la chute. Sabellius distinguait trois énergies divines, trois modes d'agir de Dieu, trois personnages qu'il joue dans le monde,

mais non trois hypostases distinctes et éternelles, constituant une distinction au sein de l'essence divine elle-même. Dieu en soi est la monade pure, absolue, dans laquelle toutes les diversités doivent se confondre un jour. Les Sabelliens, au fond, sont unitaires.

Les Ariens avaient aussi leur Trinité. Ils parlaient, comme Origène, de trois hypostases. Mais ils insistaient très fortement sur l'hétérousie de ces hypostases, déjà affirmée par Origène. Ils faisaient des deux dernières de véritables créatures, tirées du néant, les deux premières créatures de Dieu, celles par le moyen desquelles il a créé toutes les autres. Pour eux aussi, il n'y avait point d'hypostases éternelles, point de distinction nécessaire au sein de l'essence divine. Les Ariens étaient unitaires, comme les Sabelliens. Leur Trinité se composait du Père, seul Dieu, et des deux premières créatures de la hiérarchie des êtres créés, ce qui est, au fond, la négation de la Trinité.

*Athanase* et les partisans de Nicée affirment contre Sabellius la personnalité distincte de trois hypostases éternelles, et, contre Arius, l'homoousie des trois termes. Leur formule est celle-ci : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *un* par l'essence et *différents* par certains attributs distinctifs — ἰδιότητες.

Seul, le Père est ἀγέννητος (*non-engendré*, existant par lui-même). L'ἀγεννησία est son caractère distinctif : il est le principe premier, la cause première et unique d'où tout procède, au sein de la divinité comme au-dehors et dans le monde.

Le Fils est *engendré* — γεννητὸς — La γέννησις lui appartient en propre, et lui assigne le second rang dans la Trinité.

Enfin, le Saint-Esprit est ἐκπορευόμενον : il *procède*; cette ἐκπόρευσις qui le distingue le place au troisième rang. Le

mot est quelquefois remplacé par son synonyme ἔκπεμψις : ainsi dans cette phrase de Grégoire de Nazianze (*Orat.*, XXV, 16) : Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις

Il y a donc à la fois, dans la Trinité, unité d'essence et subordination morale : c'est le double fondement de l'unité métaphysique et de l'unité morale de Dieu.

L'emploi du terme ὑποστάσεις par les Ariens (qui, en parlant de trois hypostases, entendaient que ces hypostases étaient d'essence différente) fit peu à peu abandonner ce mot par les orthodoxes. Ce qui acheva de le discréditer, c'est qu'il fut traduit en latin par le mot *substantia*. Or, on ne pouvait admettre trois substances, trois natures dans la divinité. Les Occidentaux condamnèrent donc l'expression *tres substantias* — τρεῖς ὑποστάσεις, — comme entachée d'arianisme ; ils dirent : « *una substantia, tres personæ* » ; et quelques-uns des Orientaux remplacèrent aussi l'ancienne formule par celle-ci : μία ὑπόστασις, τρία πρόσωπα, qui était la retraduction de la formule latine. Cependant quelques docteurs de l'Orient, comme *Basile de Césarée*, conservèrent l'ancienne terminologie, et repoussèrent l'expression τρία πρόσωπα comme entachée de sabellianisme. De là, la controverse entre les Nicéens d'Occident et les Nicéens d'Orient, dont j'ai déjà parlé, et qui retarda la victoire décisive du nicéisme en Orient. — L'Eglise latine adopta définitivement le terme *personæ* qui devint classique.

C'est *Augustin* qui amena à son parfait développement le dogme ecclésiastique de la Trinité. Il composa un traité spécial *de Trinitate*, et ce sujet, du reste, revient souvent dans ses divers écrits. Il affirma deux nouveaux principes.

1° Il écarta toute idée de subordination entre les hypostases. L'homoousie avait été affirmée par Athanase et les conciles de Nicée et de Constantinople. Mais elle laissait

subsister la subordination. Augustin y ajouta l'égalité absolue des trois personnes. Il n'y a plus entre elles de premier, de second et de troisième rang ; il n'y a qu'un seul rang, qu'une seule et même dignité. Il n'y a plus même de subordination de volontés, mais le concours, ou plutôt la fusion, l'identification de trois volontés en une seule.

2° Augustin affirma que les trois personnes divines forment une unité numérique — *unitas numerica.* — Ceci est une innovation grave. Jusque-là, on avait fondé l'unité divine sur l'identité d'essence des trois hypostases — ἕνα θεὸν, disait *Basile*, οὐ τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῇ φύσει (*Apolog. ad cæsar, ep.* 8), — ou bien sur le fait que le Père demeurait toujours le premier principe — μία ἄρχη ; — ainsi les symboles de Nicée et de Constantinople attribuent au Père la qualification de εἷς θέος : πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα..., καὶ εἰς ἕνα κύριον..., καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Augustin va plus loin : ce sont les trois hypostases ensemble qui constituent l'unité de Dieu, le Dieu un : « *Unus quippe Deus est ipsa Trinitas* ». Et il emploie le premier l'expression devenue classique : un seul Dieu en trois personnes — « *unus Deus in tribus personis* ». — Au lieu d'être le point de départ, l'unité était donc la résultante de la Trinité, et Augustin prêtait le flanc à l'objection fameuse qu'on a toujours faite contre le dogme de la Trinité, c'est que ce dogme équivaut à l'absurdité : *trois égale un.*

Si la distinction des personnes subsiste, si les ἰδιότητες sont maintenues, en revanche, il n'y a plus chez Augustin de distinction entre les activités divines appartenant spécialement au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Tous les attributs divins appartiennent indifféremment et à la fois aux trois personnes divines. Ce n'est plus le Père qui est le Créateur, le Fils qui est le Rédempteur, le Saint-Esprit qui est le Sanctificateur : c'est la Trinité tout entière, dans l'unité de son essence et la triplicité de ses personnes, qui

crée, sauve et sanctifie. Le Fils n'est plus envoyé par le Père, mais aussi par le Saint-Esprit, ou plutôt, par la Trinité tout entière : de même en est-il pour sa résurrection. Dans chacune des manifestations, même secondaires, de Dieu, se révèle toute la Trinité : ainsi, dans les prophéties et dans les théophanies de l'Ancien-Testament. Augustin ne manque pas de voir une révélation de la Trinité dans les trois personnages qui se présentent devant Abraham sous les chênes de Mamré. En un mot, le Dieu en trois personnes agit de telle sorte dans le monde que l'on ne peut distinguer l'action de l'une des personnes de l'action de l'autre, et que chaque acte de la volonté divine appartient à toutes les trois à la fois.

Augustin, pour exprimer le mystère de la Trinité, se trouve aux prises avec l'insuffisance du langage humain : « *Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium* » (*De trinit.* V, 10). Il cherche tout au moins des analogies, et il en trouve dans la nature humaine.

La vie trinitaire en Dieu est, d'après lui, l'image exacte du développement intellectuel de l'homme, ou du phénomène par lequel l'esprit humain prend conscience de lui-même. C'est là une conception originale et hardie, que nous retrouverons chez Anselme et chez la plupart des grands docteurs du Moyen Age. La *mémoire*, l'*intelligence*, la *volonté* (ou l'*amour*), voilà, selon Augustin, les trois moments successifs du processus éternel de la pensée divine comme de la pensée humaine. Ces trois moments correspondent aux trois hypostases de la Trinité chrétienne : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

La mémoire, c'est le moment du Père, c'est Dieu se souvenant de lui-même, c'est-à-dire, réfléchissant sur lui-même, se recueillant en lui-même, pour prendre conscience de son propre être, de sa durée, de son identité permanente à travers le temps ;

L'intelligence, c'est le moment du Fils, c'est Dieu arrivé à la pleine conscience de lui-même, se saisissant et s'objectivant lui-même comme objet de connaissance, se posant lui-même, comme objet pensé, en face de lui-même comme sujet pensant; c'est la pensée devenue parole;

La volonté, ou l'amour, c'est le moment du Saint-Esprit; c'est Dieu prenant conscience que le sujet est en lui un avec l'objet, que l'esprit pensant et l'esprit pensé est un même esprit identique à lui-même; c'est le sujet se retrouvant lui-même dans l'objet, prenant plaisir à se contempler et à s'aimer en lui, affirmant et voulant son unité, son identité avec lui.

Ces trois moments, ces trois termes de la triade divine sont inséparables. Chacun des trois renferme les deux autres. Et ainsi, fait remarquer Augustin, toute idée de subordination est absolument bannie de la Trinité : le Saint-Esprit procède du Fils comme du Père. Cependant, le Père demeure le principe premier, car, si le Fils possède le pouvoir de faire procéder de lui le Saint-Esprit, il tient ce pouvoir du Père, en même temps que sa divinité.

Augustin cherche encore d'autres analogies, pour donner une idée de la vie divine, telle qu'elle s'exprime dans la Trinité. Il en trouve une dans la nature de l'amour. « *Quum aliquid amo*, dit-il, *tria sunt : ego, et quod amo, et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amem : nam non est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo sunt : amans, et quod amatur, et (mutuus) amor* » (*De trinit.*, IX, 2). Ainsi, dans la Trinité, le Père aime le Fils, et cet amour même constitue le Saint-Esprit. C'est la conception reproduite plus tard par l'école mystique de saint Victor : au fond, c'est la moins imparfaite. Elle s'inspire de la définition biblique : « Dieu est amour. »

La théorie augustinienne se retrouve avec de nouveaux

développements et une précision à laquelle on ne peut plus rien ajouter, dans le symbole *Quicumque*, que l'on a faussement attribué à Athanase. Athanase l'aurait composé, soit pendant son premier exil, près de Trèves (dans une citerne desséchée, dit la tradition), en 336, soit pendant son exil à Rome, en 340, pour le présenter à un synode présidé par le pape Jules I^er^.

Cette opinion, qu'Athanase est l'auteur du symbole *Quicumque*, ne s'est produite qu'assez tardivement dans l'Eglise, au VIII^e^ ou au IX^e^ siècle ; elle est aujourd'hui à peu près complètement abandonnée. Il est facile, d'ailleurs, d'en établir la fausseté : les preuves externes et les preuves internes sont, à cet égard, également décisives.

Les *preuves externes* sont les suivantes :

1. Le symbole ne se trouve pas dans les plus anciens manuscrits des œuvres d'Athanase.

2. Il n'est pas mentionné dans les éloges d'Athanase écrits par les anciens Pères.

3. Il était inconnu au IV^e^ et au V^e^ siècle ; Augustin n'en parle pas ; on ne le cite jamais dans les controverses ariennes ou christologiques où il aurait dû pourtant jouer un si grand rôle ; il n'en est pas fait mention au concile de Constantinople, en 381, ni à celui de Chalcédoine, en 451.

4. Il a été écrit originairement en latin, et le texte grec n'est qu'une traduction incomplète et pleine de variantes.

Quant aux *preuves internes*, on peut dire qu'on ne retrouve nullement dans le symbole *Quicumque* la terminologie et la doctrine d'Athanase : d'une part, on y cherche en vain le terme athanasien par excellence, ὁμοούσιος, *consubstantialis*. Et, d'autre part, on y rencontre deux affirmations tout à fait étrangères et contraires à la doctrine d'Athanase : la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, et l'égalité absolue entre les trois personnes de la Trinité, excluant toute idée de subordination.

On pourrait attribuer avec plus de raison le symbole à Augustin, car on y retrouve la doctrine augustinienne dans ses traits essentiels. Ce sont les mêmes idées, la même terminologie, et plus d'un passage semble extrait des livres d'Augustin. Toutefois, ce n'est pas lui qui en est l'auteur. Il ne le cite pas, on ne le retrouve pas dans ses manuscrits, il ne lui est pas attribué par ses contemporains. C'est l'œuvre d'une époque postérieure. Il fut sans doute rédigé en Afrique, en Espagne ou en Gaule, vers la fin du v^e^ siècle ou au commencement du vi^e^, par un disciple d'Augustin.

Il est difficile, d'ailleurs, d'en indiquer avec précision l'auteur et la date. On l'a attribué tour à tour à *Vigilius*, évêque de *Tapsus*, en Afrique (fin du v^e^ siècle), à *Vincent de Lérins*, à *Hilaire d'Arles*, à d'autres encore. Il dut traverser une longue période de formation et il eut un grand nombre de rédactions successives. Sous sa forme définitive, il ne remonte pas au-delà du viii^e^ siècle. Il se divise en deux parties, qui traitent, la première de la Trinité, la seconde de l'Incarnation. Voici le texte de la première.

SYMBOLE *QUICUMQUE* (1^re^ partie).

1. *Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem,*

2. *Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit.*

3. *Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur,*

4. *Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.*

5. *Alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti;*

6. *Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, æqualis gloria, æqualis majestas.*

7. *Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus Sanctus.*

8. *Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus ;*

9. *Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spitus Sanctus ;*

10. *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus ;*

11. *Et tamen non tres æterni, sed unus æternus ;*

12. *Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus.*

13. *Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens et Spiritus Sanctus,*

14. *Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.*

15. *Ita deus Pater, deus Filius, deus et Spiritus Sanctus,*

16. *Et tamen non tres dii sunt, sed unus est Deus.*

17. *Ita dominus Pater, dominus Filius, dominus et Spiritus Sanctus,*

18. *Et tamen non tres domini, sed unus dominus ;*

19. *Quia sicut sigillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur.*

20. *Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus.*

21. *Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus.*

22. *Spiritus Sanctus a Patre et Filio non creatus, nec genitus sed procedens.*

23. *Unus ergo Pater, nec tres patres ; unus Filius, non tres filii ; unus Spiritus Sanctus, non tres spiritus sancti.*

24. *Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales ;*

25. *Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit.*

26. *Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.*

Nous retrouvons, dans ce document, les deux idées augustiniennes qui marquent un double progrès sur Athanase : l'unité de Dieu en trois personnes, et l'absence de subordination entre ces personnes. Sur ces deux points, la précision ne peut aller plus loin. C'est bien ici le terme du développement du dogme de la Trinité. Si nous voulions résumer les étapes qu'il a parcourues, nous trouverions quatre étapes principales, correspondant à celles du dogme du Fils, et personnifiées par les mêmes noms propres.

1. *Justin Martyr* (IIe siècle) : triplicité des révélations ou manifestations divines dans le monde ; pas encore de trinité métaphysique ou ontologique correspondant à cette triple révélation, et servant de fondement à la Trinité *économique*.

2. *Origène* (IIIe siècle) : trinité *métaphysique* ; trois hypostases éternelles, mais différentes d'essence ; subordination très marquée, et tendance sabellienne (doctrine de la création éternelle).

3. *Athanase* (IVe siècle) : trois hypostases éternelles et de *même essence*, cette ὁμοούσια fondant l'unité divine, mais laissant subsister une subordination, une hiérarchie morale, laquelle sauvegarde la μονάρχια du Père.

4. *Augustin* et le symbole *Quicumque :* un seul Dieu en trois personnes ; *égalité absolue* de ces personnes, la Trinité tout entière se retrouvant dans chacune, et chaque action divine devant être rapportée aux trois à la fois.

Ici encore, je dois le dire, je ne puis suivre jusqu'au bout la théologie ecclésiastique. Augustin, et surtout les rédac-

teurs inconnus du symbole *Quicumque* sont allés trop loin et ont dépassé le but.

Leur premier tort a été de prétendre enfermer dans les cadres précis d'une formule le plus ineffable et le plus divin de tous les mystères. Ce sont là des profondeurs insondables. A vouloir les pénétrer, la pensée humaine se sent prise de vertige. Il faut savoir s'arrêter, se taire et adorer en silence, sans chercher à comprendre et à exprimer ce qui ne saurait être saisi par l'intelligence et rendu par le langage humain. Toutes les formules sont insuffisantes, toutes les paroles impuissantes, quand il s'agit du mystère de la vie divine.

A ce premier tort, les rédacteurs du symbole *Quicumque* en ont ajouté un second, plus grave encore. Ils ont prétendu imposer les formules très contestables de leur théologie comme articles de foi nécessaires au salut, confondant ainsi leurs spéculations métaphysiques avec la vérité qui sauve et qui sanctifie, avec la vérité absolue hors de laquelle nous ne pouvons posséder la vie éternelle. Remarquez, en effet, les mots qui introduisent et terminent la première partie du Symbole : « *Quicumque vult salvus esse ...in æternum peribit... Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat.* » Et de même, au commencement et à la fin de la seconde partie : « *Necessarium est ad æternam salutem... Hæc est fides catholica, quam nisi quisquam fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.* » C'est là un frappant exemple de cette confusion fâcheuse de la théologie et de la religion, de la formule humaine et de la vérité révélée, que nous avons déjà signalée comme l'un des résultats funestes des controverses théologiques de cette période.

Encore si cette théologie était bonne, si elle était inattaquable au point de vue des Écritures, le mal serait moins grand. Mais il n'en est pas ainsi. Non-seulement les don-

nées bibliques sont dépassées, mais elles sont contredites. Les Écritures, comme nous l'avons déjà constaté, affirment la subordination du Fils au Père, et la subordination du Saint-Esprit au Père et au Fils. Athanase, sur ce point, a raison contre Augustin, les symboles de Nicée et de Constantinople ont raison contre le symbole *Quicumque*.

Voilà le motif décisif pour lequel, sur la question de la Trinité comme sur celle de la divinité de Jésus-Christ, je m'en tiens au symbole de Nicée et à la théologie d'Athanase ou plutôt, je m'en tiens à la Bible. En ce qui concerne la divinité de Jésus-Christ, je m'attache à cette admirable expression de *Fils*, qui implique à la fois l'unité de nature et la dépendance morale, l'homoousie du Fils, et sa subordination à l'égard du Père. De même, en ce qui concerne la Trinité, je m'attache aux termes de l'Écriture : *Dieu Père*, *Fils et Saint-Esprit*, c'est-à-dire, d'une part, Dieu se révélant à nous comme Père, comme Fils et comme Saint-Esprit, et, d'autre part, Dieu étant lui-même — avant qu'il y ait un monde et indépendamment de ce monde — Père, Fils et Saint-Esprit.

Je trouve, en effet, dans les Écritures, non-seulement la triple manifestation de Dieu dans le monde et dans l'histoire, ce qu'on appelle en langage d'école la trinité *économique*, mais aussi une distinction éternelle et nécessaire au sein de l'essence divine, une triplicité mystérieuse au sein de l'éternelle unité, une triple manifestation de Dieu à lui-même, qui porte la vie et le mouvement en Dieu, ce que l'on appelle en langage d'école la trinité *ontologique* ou *métaphysique*, fondement de la révélation trinitaire dans le monde. Les Écritures affirment, en effet, la préexistence personnelle et éternelle du Fils et du Saint-Esprit (en particulier Jean XIV—XVI).

Je crois enfin ne pas dépasser les données bibliques en affirmant, avec Athanase et les docteurs de Nicée, que le

Père, le Fils et le Saint-Esprit ont une même essence divine et qu'il y a subordination du Fils au Père, et du Saint-Esprit au Père et au Fils. Je maintiens donc l'*homoousie* des trois termes de la triade divine, en même temps qu'une sorte de *hiérarchie* qui subordonne les deux derniers au premier, — le Père étant le premier principe, le commencement absolu, la source unique de l'être et de la vie, d'où tout procède, — le Fils et le Saint-Esprit tenant de lui leur existence et dépendant de lui, ayant vis-à-vis de lui l'attitude de l'obéissance et de l'amour, faisant de sa volonté leur propre volonté.

Mais je ne vais pas plus loin. Je ne cherche pas à préciser davantage les rapports des hypostases entre elles et avec l'unité divine ; je ne me demande pas s'il faut parler d'hypostases ou de personnes, s'il faut dire un Dieu en trois personnes, ou trois personnes en Dieu. J'évite de me servir de ces termes, qui sont nécessairement impropres, inadéquats, et qui ne peuvent être employés, en un pareil sujet, avec le sens qu'ils ont dans le langage ordinaire. J'affirme seulement que le Fils et le Saint-Esprit sont comme le Père, intelligence, amour et volonté, et qu'un ineffable et mutuel échange d'amour, un éternel et parfait accord des volontés entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit constitue la vie divine.

C'est là, je le répète, un mystère insondable ; mais c'est un mystère de lumière et d'amour. C'est un mystère de vie, et toute vie n'est-elle pas un mystère ? C'est un mystère qui éclaire tous les autres. C'est une vérité et un fait de révélation qui supportent et que supposent toutes les autres vérités et tous les autres faits révélés, en même temps que cette doctrine est le centre et le fondement de toutes les vérités philosophiques. Pour moi, en effet, ce mystère est tout ensemble le fondement du christianisme, celui de la religion véritable, et celui de toute philosophie théiste.

I. — Il est le *fondement du christianisme*, car, sans la Trinité, la *rédemption* de l'homme est impossible. Pour racheter l'homme, il faut un fait objectif, qui s'accomplisse dans l'histoire, et qui soit la contre-partie et la réparation du fait historique de la chute. Cette acte réparateur ne peut être accompli ni par un homme, ni par un ange, ni par aucun être créé, mais seulement par Dieu lui-même, devenu le Fils de l'homme et le second Adam. Il faut donc qu'il y ait, à côté de Dieu, son Verbe, son Fils, qui, dès le commencement a dit au Père : « Me voici pour faire ta volonté. »

De même, sans la Trinité, la *sanctification* de l'homme est impossible. Cette sanctification suppose un Sanctificateur, un Esprit capable d'agir sur nos esprits, un Esprit de lumière et de sainteté qui nous révèle le Fils et nous communique ses grâces.

Et enfin, sans la Trinité, la *création* même d'un monde de liberté aurait été impossible. Si Dieu n'avait pas eu par devers lui des ressources pour accomplir la rédemption, dans le cas où cette rédemption deviendrait nécessaire, il n'aurait pas créé la liberté, d'où pouvaient sortir des catastrophes si tragiques. Il n'a pas hésité à le faire, parce que la liberté était bonne en soi, parce qu'elle était le moyen du bien suprême, et surtout parce qu'il avait de quoi réparer le désordre et le mal qui pouvaient en être la suite.

II. — Hors du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, il n'y a donc pas de Dieu vivant, il n'y a pas de Dieu amour, puisqu'il n'y a pas de Dieu créant par amour des êtres libres, capables de l'aimer et de s'unir à lui. Or un tel Dieu, ayant un cœur et des entrailles, est le seul qui réponde aux aspirations de notre âme, et qui satisfasse la *conscience religieuse* de l'humanité.

III. — Ceci nous amène à constater la portée *philosophique* de la doctrine scripturaire de la Trinité. Seule elle fonde le *théisme* véritable. Seule elle sauvegarde la personnalité et la vie en Dieu. Seule elle nous permet d'échapper au panthéisme, qui est la négation du Dieu personnel, et au déisme, qui est la négation du Dieu vivant. La singulière puissance de fascination que le panthéisme a de tout temps exercée sur les esprits et sur les âmes s'explique parce qu'il répond à un profond besoin de notre cœur et de notre pensée, le besoin de la vie et du mouvement en Dieu. Il nous faut un Dieu qui ne soit pas une abstraction vide et froide, un être immobile et mort, mais un être vivant, qui soit activité et amour, qui se suffise à lui-même, et qui n'ait pas besoin du monde pour être éternellement activité, amour et vie. Tel est le Dieu des Écritures. C'est ce Dieu là qui seul peut être créateur au vrai sens de ce mot, car seul il peut créer un monde de liberté et y intervenir, par un libre effort de son amour, pour réparer les désastres de la liberté. Le surnaturel dans la création est la condition et le gage du surnaturel dans l'histoire.

Voilà comment tout se lie et s'enchaîne dans la vérité, et comment l'idée chrétienne de Dieu est le fondement de toute vraie philosophie, de toute vraie religion, aussi bien que de la théologie et de la religion chrétiennes. Sans le Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, je ne pourrais croire ni à la création, ni à la liberté, ni au surnaturel.

Revenons maintenant au symbole *Quicumque*. Ce symbole, malgré tout ce qu'il a d'étrange, d'excessif et de choquant, a joui d'une autorité et d'un prestige incomparables, qu'il a longtemps conservés. Non seulement il a régné en maître pendant tout le Moyen Age, il a été répété et cru par une longue suite de générations humaines, qui, en des siècles d'ignorance et de barbarie, y ont trouvé l'expres-

sion de leur foi et de leur adoration naïve; mais, après la Renaissance et la Réforme, lorsque le joug de la scolastique a été brisé, et que l'autorité des Écritures a remplacé l'autorité de l'Église, il a conservé encore son prestige. Les Réformateurs l'ont invoqué, la plupart des confessions protestantes ont reconnu son autorité, et l'ont cité comme contenant l'expression de la vraie foi (par exemple, la confession anglicane et la confession de la Rochelle).

Comment expliquer l'étonnante fortune de ce symbole ?

D'abord, par l'autorité de la tradition de l'Église, qui a toujours été toute puissante au sein du catholicisme et à laquelle les Réformateurs eux-mêmes attachèrent plus de prix qu'on ne le croit généralement. Le nom d'Athanase, auquel on l'attribuait, et le prestige d'une haute antiquité ont été pour beaucoup dans la vénération dont le symbole *Quicumque* a été l'objet pendant si longtemps.

Mais cette raison tout extérieure n'est pas la seule. Le symbole lui-même a certains mérites intrinsèques qui justifient, au moins en partie, le crédit dont il a joui.

En premier lieu, sa forme n'est pas sans beauté, sans poésie, sans grandeur. Ses formules magistrales se déroulent avec une symétrie majestueuse. Il y a, dans cette répétition rhythmique, des mêmes tours de phrases et des mêmes mots, dans ces antithèses qui se heurtent, se cherchent et se correspondent, pour se fondre ensuite en une grandiose unité, quelque chose qui frappe vivement l'esprit et parle puissamment à l'imagination. On dirait une pieuse litanie, dont le refrain berce et charme l'oreille et la pensée, et qui s'empare peu à peu, par la répétition même de ce refrain, de l'âme tout entière. La langue latine contribue merveilleusement à produire cette impression, grâce à sa concision toute lapidaire, si admirablement propre à sculpter en quelque sorte et à ciseler la pensée, à l'enfer-

mer en quelques paroles brèves, qui se fixent comme d'elles-mêmes dans la mémoire.

Il n'y a pas jusqu'aux contradictions qui éclatent à chaque ligne, et que les rédacteurs du symbole y ont accumulées comme à plaisir, qui ne contribuent à fortifier encore cette religieuse impression. A ce point de vue, ces contradictions ne sont qu'une beauté et une vérité de plus. C'est un effort grandiose pour exprimer l'inexprimable. C'est une lutte corps à corps avec l'infini. C'est un gigantesque et audacieux défi jeté à la raison humaine, qui s'abat, impuissante et éperdue, aux pieds du Dieu qu'elle contemple et adore sans pouvoir le comprendre. Rien de plus éloquent, à cet égard, que ces reprises quatre fois répétées : « *Et tamen* », qui sont comme le flux et le reflux de l'océan infini dans lequel se perd et s'abîme la pensée.

Tout cela correspond à un instinct profond de l'âme humaine. L'homme n'adore que ce qui le dépasse. Plus le Dieu qu'on lui présente est mystérieux et incompréhensible, plus il parle fortement à son esprit et à son imagination. C'est une remarque qu'a déjà faite M. *Réville* (Hist. du dogme de la divin. de J.-C., 2e édit., p. 113) : « L'homme religieux, en face de l'infini qu'il adore, en vient vite à se voiler la tête et à reconnaître qu'il n'y comprend rien. Le contradictoire est bientôt pour lui l'équivalent paradoxal, et d'autant mieux accueilli, de l'incompréhensible. C'est comme une immolation de sa raison, comme un renoncement intellectuel qui se transforme en hommage rendu à l'indéfinissable puissance dont l'immensité confond sa pensée. »

Le même écrivain fait, à ce sujet, une comparaison que je lui emprunterais volontiers entre le symbole *Quicumque* et ces immenses cathédrales gothiques que le Moyen Age vit s'élever sur tous les points de l'Europe. « C'est, dit-il, la même intrépidité, la même insouciance des difficultés,

les mêmes moyens naïfs de parer aux dangers trop évidents, quelque chose de tourmenté, de forcé, et pourtant d'ingénu, des détails bizarres et de la symétrie, des arceaux qui se superposent en dépit du bon sens, des arêtes, des aiguilles, des clochetons qui saillent de toutes parts, la triple nef convergeant vers la flèche unique, l'enfer ténébreux en bas, dans la crypte, le paradis resplendissant là-haut, à travers les ouvertures des voûtes, tandis que là-bas, dans le saint des saints, le Fils prend un corps pour sauver l'humanité » (*ibid.*, p. 115).

Mais il y a plus encore. Le Dieu qui s'exprime dans ce symbole n'est pas seulement le Dieu infini, insondable· devant lequel la pensée humaine est prise de vertige, c'est aussi, c'est surtout le Dieu vivant. Ce n'est pas seulement le Dieu incompréhensible, qui s'impose à notre raison précisément parce qu'il la dépasse, c'est le Dieu qui seul parle à notre cœur, parce qu'il est amour. On sent palpiter, en quelque sorte, la vie divine sous les froides formules du symbole. On croit en entendre battre les pulsations mystérieuses. Ce rhythme, cette symétrie cadencée que je relevais tout à l'heure, n'est-ce pas la reproduction et l'image du rhythme ineffable de la vie divine. Ici encore, je puis citer M. Réville, dont le témoignage n'est pas suspect. Il reconnaît que le symbole *Quicumque* parlait éloquemment au sens religieux. « Le Dieu trinitaire, dit-il, est vivant » (*ibid.*, p. 113). C'est là le vrai mérite de ce symbole, malgré tout le mal qu'on peut en dire à juste titre. Il a conservé le Dieu vivant : de là le crédit dont il a joui.

# CHAPITRE III

## LES DEUX NATURES DE JÉSUS-CHRIST ET LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES

### § Ier. — LA CONTROVERSE APOLLINARISTE

Pendant les premiers siècles, l'Église s'était bornée à affirmer les deux éléments de la personne historique de Jésus-Christ :

1° Sa *divinité* (contre les ébionites et certains gnostiques) ; on affirmait que le Verbe éternel habitait en Jésus depuis sa naissance, et ne l'avait plus quitté ;

2° Son *humanité* (contre la plupart des gnostiques) ; on insistait surtout sur la réalité de son corps véritablement humain, et c'est à cette réalité d'un corps humain qu'on bornait souvent son humanité.

Le Logos revêtu d'un corps humain, telle était, pour les anciens Pères, la personne de Jésus-Christ, et c'est à cela qu'ils réduisaient toute l'incarnation.

Cependant, *Irénée*, *Tertullien* et *Origène* avaient compris tout ce qu'avait d'incomplet une pareille idée de l'incarnation et de l'humanité de Jésus-Christ. C'était ne voir dans l'incarnation qu'une théophanie, ou plutôt une *logophanie*, semblable à ces apparitions de dieux sous des formes humaines qui remplissaient les mythologies païennes. C'était refuser à Jésus les caractères essentiels et distinctifs de la nature humaine, et dès lors, il cessait d'être le Médiateur, le Sauveur et le modèle de l'humanité. Aussi ces Pères avaient-ils attribué à Jésus une âme humaine,

en même temps qu'un corps humain. Toutefois, cette doctrine d'une âme humaine de Jésus était loin d'être universellement acceptée dans l'Église. Au contraire, on s'en tenait généralement à l'ancien point de vue de Justin et de Clément d'Alexandrie : le Logos directement uni à un corps humain, qui lui servait d'habitation et d'organe. *Athanase* lui-même, dans ses premiers écrits, se range à cette opinion.

Mais la controverse arienne fit faire un pas décisif à la doctrine de l'Église sur ce point. Les Ariens professaient l'ancienne théorie de l'incarnation : le Fils s'est uni directement à un corps humain, de sorte que, dans la personne de Jésus-Christ, c'est le Fils qui tient la place de l'âme humaine. Ils interprétaient comme devant s'entendre du Fils lui-même tous les passages du Nouveau Testament où il est question de sentiments ou d'actes incompatibles avec la divinité, ceux, par exemple, qui trahissent un trouble intérieur (Jean, XII, 27), une angoisse de l'âme (Mat. XXVI, 37, 38), une ignorance (Marc. XIII, 32), une tentation (Mat. IV, 1), un développement moral et religieux (Luc. II, 52). Et de là, ils concluaient victorieusement que le Fils ne possède aucun des attributs divins, que c'est une créature finie et bornée, supérieure sans doute à toutes les autres, mais de même nature et de même condition qu'elles.

Il est clair que ces textes, et les conclusions qu'en tiraient les Ariens, devaient fort embarasser les docteurs orthodoxes (et Athanase tout le premier), qui partaient des mêmes prémisses, savoir, qu'il n'y avait pas en Jésus-Christ d'âme humaine, mais seulement le Fils de Dieu animant un corps humain. Le seul moyen d'échapper à l'argumentation arienne, c'était de nier le principe même qui lui servait de point de départ. C'est ce que comprit *Athanase*. Abandonnant l'opinion qu'il avait d'abord professée, il affirma qu'il y avait en Jésus une âme humaine,

et c'est à cette âme humaine qu'il attribua les angoisses, les tentations, les luttes, les aveux d'ignorance dont les Ariens se faisaient une arme contre l'homoousie du Fils.

L'exemple d'Athanase fut suivi par les autres défenseurs de Nicée, *Basile* et les deux *Grégoire*. Ils condamnèrent comme une erreur l'opinion des anciens docteurs, reproduite sous une forme plus scientifique par *Apollinaire*, évêque de Laodicée (mort vers 381).

Apollinaire partait, comme Justin, de la division platonicienne de l'homme en trois éléments : le σῶμα, la ψυχή, et le νοῦς ou πνεῦμα. Il n'attribuait à Jésus-Christ qu'un σῶμα et une ψυχή, — c'est-à-dire, un corps animé par un principe de vie physique. Quant au νοῦς, ou πνεῦμα, c'était le Logos, ou le Fils, qui, d'après lui, en tenait lieu. A l'appui de cette opinion, Apollinaire invoquait divers arguments.

Comme argument biblique, il citait le mot de saint Jean : « La Parole a été faite chair » (I, 14). Il faisait remarquer que l'évangéliste dit : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, et non pas νοῦς ou πνεῦμα ἐγένετο, méconnaissant ainsi le vrai sens du mot σάρξ, qui ne signifie pas seulement le corps, mais la nature humaine tout entière.

Comme arguments rationnels, il faisait plutôt des objections à la théorie contraire qu'il n'établissait la sienne par de bonnes raisons.

1° Si Jésus avait eu une âme humaine, disait Apollinaire, il n'aurait pas été parfaitement saint, car le péché est attaché à l'âme de l'homme; là où se trouve un homme complet, là se trouve aussi le péché. — ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία — (Athan., *cont. Apollin.*, I, 2). Ce qui distingue Jésus de tous les autres hommes, ce qui explique qu'il ait pu être absolument saint, c'est précisément que le Logos a tenu chez lui la place de l'âme raison-

nable. — On peut répondre à cela que le Fils n'a pas revêtu la nature humaine souillée par le péché, mais la nature humaine primitive ; il n'est pas devenu un Fils d'Adam, mais un Adam nouveau.

2° Admettre cette âme spirituelle, disait encore Apollinaire, c'est se jeter dans des difficultés insolubles. En effet, on se trouve enfermé dans ce dilemme : ou bien cette âme conservera son libre arbitre ; sa volonté pourra entrer en lutte et se mettre en opposition avec la volonté du Logos, ce qui est inadmissible, car on ne peut admettre la contradiction, la mobilité — τὸ τρεπτόν — dans le Logos ; — ou bien cette âme n'aura point de libre arbitre, sa volonté s'absorbera dans la volonté du Logos, et alors il n'y aura plus de l'âme humaine qu'un vain nom, car le caractère essentiel et distinctif de l'âme humaine, c'est la liberté. — On ne peut sortir de cette difficulté que par une autre conception de l'incarnation.

3° Enfin, admettre en Jésus une âme humaine, ajoutait Apollinaire, c'est statuer en lui un dualisme irréductible, et l'on arrive à avoir deux Christs au lieu d'un. — Cet argument est plus sérieux, et prouve, sinon en faveur de la théorie apollinariste, du moins contre celle qu'on lui opposait.

Je n'entrerai pas dans le détail de la controverse engagée contre Apollinaire par Athanase, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze. Le grand argument de ces Pères fut celui-ci : nier l'âme humaine de Jésus-Christ, c'est tout à la fois compromettre sa réelle humanité, et, par suite aussi, son œuvre rédemptrice, et porter atteinte à sa divinité, comme c'était le cas pour Arius. Le résultat de cette polémique fut la condamnation officielle de l'apollinarisme. Au concile de Constantinople (381), la doctrine de l'âme humaine de Jésus-Christ fut proclamée la doctrine orthodoxe de l'Église.

Le Symbole de Constantinople, comparé à celui de Nicée, trahit une intention évidente d'insister sur la réalité de l'humanité de Jésus-Christ. Ainsi, en 325, on s'était borné à dire :

... τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ...

En 381, on ajoute quelques traits :

... κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καί ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ..

De plus, on condamna l'opinion d'Apollinaire d'après laquelle le Logos tient en Jésus la place de l'âme humaine. L'Église affirmait par là que l'humanité de Jésus-Christ ne consiste pas seulement en ce qu'il a pris un corps comme le nôtre, capable de souffrir et de mourir, mais aussi en ce qu'il a pris une âme comme la nôtre, c'est-à-dire tous les éléments constitutifs de la nature humaine.

Voilà où en était l'Eglise à la fin du IVe siècle. Comme au IIe et au IIIe siècles, elle affirmait les deux éléments de la personne du Sauveur, sa divinité et son humanité, non plus contre les Ebionites et les Gnostiques docètes, mais contre les Ariens et les Apollinaristes, qui sont en quelque mesure leurs successeurs, et qui nient ou compromettent, les premiers, la divinité, et les seconds, l'humanité de Jésus-Christ. Et cette double affirmation, on l'accentue et on la précise davantage, à cause même des périls plus sérieux que font courir à la foi chrétienne les hérésies nouvelles, — hérésies d'autant plus dangereuses qu'elles sont nées sur le sol chrétien, qu'elles prétendent avoir droit de cité dans l'Église et que leurs négations affectent des formes plus subtiles. Aussi voyons-nous l'Église, d'une part, établir et accentuer plus fortement la divinité de

Jésus-Christ, en affirmant l'homoousie du Fils qui s'est fait homme en Jésus, et, d'autre part, accentuer également son humanité, en affirmant que le Fils de Dieu ne s'est pas uni seulement à un corps humain, mais à une âme humaine : plus tard, on affirmera que Jésus est ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, comme il est ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα (Symbole de Chalcédoine).

Remarquons-le cependant, pas plus que les docteurs de IIe et du IIIe siècle, ceux de Nicée et de Constantinople ne cherchent à donner la formule et la synthèse de ce double fait qu'ils affirment. Ils ne cherchent ni à poser ni à résoudre la question des rapports de l'humanité et de la divinité dans la personne de Jésus-Christ.

Toutefois cette question, plus théologique que religieuse, ne pouvait manquer de se poser. Elle se posa en effet, et donna lieu à de longues et orageuses controverses, qui remplirent trois siècles. Ces controverses eurent un triple résultat. Elles amenèrent une détermination beaucoup plus rigoureuse du dogme ecclésiastique. Elles entraînèrent l'Église hors de la voie de sagesse qu'elle avait suivie jusque-là, et qui consistait à s'en tenir à la simple affirmation des faits religieux : l'Église commença à errer dans la voie fâcheuse des questions insolubles et des problèmes abstraits de la théologie. Enfin, comme tout le monde n'accepta pas les solutions des docteurs orthodoxes, il y eut, par suite de ces controverses, des schismes dans la chrétienté.

C'est l'histoire du mouvement des idées et du développement du dogme pendant ces controverses que nous allons essayer de raconter.

---

## § II. — LE PROBLÈME CHRISTOLOGIQUE ET LES ANTÉCÉDENTS DES CONTROVERSES DU V$^{e}$ SIÈCLE

Il importe d'abord de préciser la question qui était l'objet du débat. Il importe de comprendre les difficultés qu'elle soulève et d'en apprécier la portée religieuse.

L'Église confessait la pleine divinité et la pleine humanité de Jésus-Christ. Il s'agissait de déterminer le rapport de ces deux termes, de préciser la manière dont s'accomplissait en Christ l'union de ces deux natures, qui semblent s'exclure réciproquement. Or, c'est là que commencent les difficultés, et ces difficultés paraissent insurmontables : comment, en effet, expliquer la coexistence, dans une même personne, de deux natures dont les attributs sont contradictoires : d'un côté, la divinité, avec l'immutabilité absolue, la toute-science, la toute-présence, la toute-puissance, la sainteté de nature, excluant toute possibilité de mal, de tentation, de lutte et même de choix; de l'autre, l'humanité, sujette au développement, au progrès, à l'ignorance, à la faiblesse, à la souffrance, aux tentations, aux luttes de la vie morale et aux chutes, et dont la sainteté ne peut être qu'une sainteté conquise par le libre choix de la volonté ?

On comprend que, désespérant de concilier des termes aussi inconciliables, on puisse être tenté de sacrifier l'un ou l'autre, et d'arriver à l'unité en supprimant l'un des deux éléments de la dualité. — Si, d'ailleurs, on maintient ces deux éléments, on se trouve inévitablement poussé contre l'un ou l'autre de ces deux écueils :

1° En affirmant la distinction des deux natures, on risque de compromettre l'unité de la personne. On arrive à établir une séparation si tranchée entre la divinité et l'humanité de Jésus, que l'union entre elles devient impossible, et l'on a deux Christs au lieu d'un, un homme et un Dieu,

au lieu du Dieu-homme ou de l'homme-Dieu. La personnalité vivante de Jésus-Christ se trouve alors brisée et dédoublée entre deux personnalités différentes, ayant chacune sa vie propre, et vivant côte à côte comme deux étrangères.

2° En affirmant, au contraire, l'unité de la personne, on risque de méconnaître la distinction des natures. On arrive à unir si bien ces deux natures qu'elles se confondent, s'identifient l'une à l'autre, et perdent dans cette identification leurs attributs respectifs, ce qui revient à dire qu'elles perdent leur réalité distincte, et s'annulent mutuellement par leur union même. L'union des deux natures n'est au fond que l'absorption de l'une par l'autre.

Or, cette absorption peut se faire de deux manières. Ou bien c'est l'humanité qui s'efface dans la divinité, et l'on se trouve ramené au docétisme. Ou bien c'est la divinité qui est atténuée au profit de l'humanité, et l'on se trouve ramené à l'arianisme et à l'ébionitisme. Et l'on ne peut éviter le premier résultat sans être conduit au second. Quand on veut affirmer énergiquement la nature humaine dans la réalité de ses attributs, on s'expose à diminuer la nature divine, et à sacrifier la divinité de Christ à son humanité. Et réciproquement, si l'on affirme énergiquement la nature divine dans toute la plénitude de ses perfections, on est conduit à restreindre la place de la nature humaine, et à absorber l'humanité de Christ dans sa divinité.

Que si l'on veut alors éviter cet effacement de l'un des deux termes au profit de l'autre, on est ramené de nouveau au premier écueil que j'ai signalé; on court la chance d'accentuer la distinction des deux natures jusqu'à compromettre et à briser l'unité de la personne de Christ. Ce sont là deux extrêmes qui s'appellent mutuellement, deux écueils semblables à Charybde et à Scylla : on ne peut éviter l'un sans tomber dans l'autre.

On peut s'imaginer cependant qu'on sauvegardera à la fois la distinction des natures et l'unité de la personne, en affirmant que les deux natures, tout en restant substantiellement distinctes, échangent entre elles leurs attributs, de telle sorte que les attributs de l'une deviennent les attributs de l'autre, et que chacune des deux agit constamment dans son union avec l'autre. Mais cette solution, comme sous le nom de *communicatio idiomatum*, est une conception bien subtile et qui paraît peu satisfaisante. Qu'est-ce, en effet, qu'une nature divine ayant tous les attributs de l'humanité et une nature humaine ayant tous ceux de la divinité? N'est-ce pas une autre forme de cette confusion des natures que l'on prétend éviter?

Toutes ces solutions ont été essayées au v° et au vi° siècles, et aucune n'a échappé à toutes les objections. On n'est jamais parvenu à éviter complétement l'un ou l'autre des écueils que nous avons signalés.

Il ne faut pas perdre de vue ces difficultés de la question, car c'est là ce qui explique la confusion des controverses sur les deux natures. C'est ce qui explique aussi cette nécessité logique, cette sorte de loi fatale, en vertu de laquelle on est poussé d'une controverse dans une autre, et qui fait surgir, les unes des autres, toute une série d'hérésies contraires, lesquelles se succèdent comme les anneaux d'une même chaîne. C'est ce qui explique enfin que le dogme ecclésiastique ait oscillé longtemps entre les deux solutions contraires, avant de se fixer dans une formule définitive.

Il ne faut pas non plus perdre de vue l'intérêt et la portée religieuse de ces controverses, qui, au premier abord, paraissent avoir un caractère exclusivement théologique. Une question d'une grande importance pour la piété s'y trouvait engagée : celle de l'humanité réelle et de la pleine divinité du Sauveur. La solution particulière que l'on

donnait au problème théologique pouvait amener, soit à amoindrir la divinité de Jésus-Christ, soit à compromettre son humanité. On se retrouvait donc encore en présence des anciennes hérésies ébionites et gnostiques, qui, sous des noms nouveaux (ariens et apollinaristes, nestoriens et entychéens, etc.), compromettaient les mêmes vérités essentielles. Chaque parti imputait, non sans raison, aux opinions de ses adversaires des conséquences également funestes au point de vue de la foi et de la vie religieuse ; conséquences que l'on désavouait sans doute, mais qui découlaient logiquement des principes que l'on posait.

Or, que l'on méconnaisse l'un ou l'autre de ces deux faits, la divinité et l'humanité du Sauveur, la foi court les mêmes périls ; car un Sauveur qui n'est pas vraiment le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, ne peut être notre Sauveur. Il n'y a qu'un seul Médiateur entre Dieu et l'homme, Jésus-Christ, Dieu fait homme, le Fils de Dieu devenu le Fils de l'homme.

C'est là ce qui explique l'ardeur passionnée avec laquelle l'Église du v^e^ et du vi^e^ siècle suivit ces controverses et s'y engagea. Ici encore, comme dans les controverses ariennes, quoique d'une manière moins directe et moins immédiate, c'était la doctrine capitale du christianisme qui se trouvait engagée. C'est là le grand côté et le véritable intérêt de ces controverses, si mesquines et si attristantes à d'autres égards. C'est enfin ce qui leur donne une réelle importance dogmatique ; car elles eurent pour résultat de forcer l'Église à formuler, avec une précision qui coupât court à toute équivoque, sa foi en la divinité et en l'humanité du Sauveur.

Les controverses christologiques sont au nombre de quatre principales : les controverses *nestorienne*, *eutychéenne*, *monophysite* et *monothélite*. Elles for-

ment une sorte de chaîne ininterrompue : l'une conduit à l'autre par une filiation logique et nécessaire. Elles se provoquent mutuellement, et nous font assister, à travers bien des oscillations et des vicissitudes, à l'évolution complète d'une idée qui développe jusqu'au bout ses conséquences.

Les deux premières seules offrent un véritable intérêt et demandent à être racontées avec quelque détail. Elles marquent en quelque sorte la transition entre les deux âges de controverses que nous avons signalés dans notre introduction à cette période.

Le premier, que nous avons appelé l'âge héroïque des controverses, remplit tout le IVe siècle, et comprend les controverses ariennes, dont nous nous sommes déjà occupés. C'est l'époque où les grandes questions, capitales au point de vue de la foi et de la vie religieuse, sont engagées. C'est l'époque des grands docteurs et des grands conciles. Les acteurs du drame, Athanase et Arius, sont dignes du drame lui-même, et les résultats obtenus sont de grands et féconds résultats. L'œuvre des conciles de Nicée et de Constantinople est une œuvre salutaire, utile, qui a droit à la reconnaissance de l'Église et aux hommages de l'histoire.

La seconde époque commence au milieu du Ve siècle, après le concile de Chalcédoine (451). C'est l'âge ingrat et aride des controverses. Au lieu des grandes questions d'autrefois, ce sont de petites questions, portant sur des points de détail indifférents à la vie religieuse et d'une solution impossible. De même, plus de grandes personnalités, plus de grands hérétiques ou de grands docteurs : les acteurs semblent s'être rapetissés avec le drame lui-même. Quant aux résultats, ou bien ils sont négatifs et n'ajoutent rien de nouveau à la doctrine déjà formulée par les précédents conciles, ou bien ils sont contestables et fâcheux ; et l'on n'aboutit qu'à des formules défectueuses

qui compromettent les vérités mèmes qu'elles ont pour but de protéger.

Les controverses nestorienne et eutychéenne, qui remplissent la première moitié du v^e siècle, marquent la transition entre ces deux époques. Elles rappellent la première par l'importance des questions engagées, par la valeur des personnages qui y prennent part, — Nestorius, Cyrille, Eutychès, — enfin, par les résultats obtenus : le symbole de Chalcédoine compte parmi les plus importants documents de l'histoire des dogmes. Mais elles font pressentir la seconde époque par l'abus des subtilités théologiques, par les passions et les violences qui changent souvent les controverses en querelles de partis et en guerres sanglantes.

Pour comprendre ces controverses et celles qui suivirent, il est indispensable d'en étudier les antécédents au IV^e siècle.

Au IV^e siècle, en effet, pendant les querelles de l'arianisme et de l'apollinarisme, deux tendances théologiques opposées s'étaient dessinées dans l'Église : l'école d'*Antioche*, en Syrie, représentée par *Diodore de Tarse* et *Théodore de Mopsueste*, et l'école *d'Alexandrie*, en Egypte, représentée par *Athanase* et les deux *Grégoire*.

1° Les théologiens d'*Antioche* furent conduits par leurs études et leur méthode exégétique à faire une grande place à l'humanité de Jésus-Christ. Ils rencontraient, en effet, dans les Évangiles, bien des textes qu'on ne peut comprendre qu'en les rapportant à Jésus homme, et non au Fils éternel de Dieu. Aussi furent-ils les adversaires d'Apollinaire. Ils accentuèrent fortement l'humanité de Jésus-Christ et la distinction des deux natures, ne voulant pas qu'on attribuât à l'une ce qui appartient à l'autre, et affirmant qu'après comme avant l'incarnation ces deux

natures demeurent distinctes et conservent chacune ses attributs respectifs. Nous avons quelques fragments d'un écrit de *Diodore* contre Apollinaire, conservés par *Marius Mercator*, et une confession de foi de *Théodore de Mopsueste* insérée dans les *canons d'Ephèse*. Nous pouvons donc nous faire une idée assez exacte de leurs opinions sur les deux natures en Jésus-Christ.

Le Logos, en s'incarnant, a pris un homme complet — ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον, — composé d'une âme intelligente et et d'un corps humain — ἐκ ψυχῆς νοέρας καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης — et il l'a uni à lui d'une manière ineffable — ἀποῤῥήτως συνῆψεν ἑαυτῷ. — Ce n'est donc pas une identification substantielle — ἕνωσις φυσική — mais une étroite union — συνάφεια — entre le Logos et l'homme Jésus. C'est cet homme qui seul a été soumis aux diverses vicissitudes — τὸ τρεπτόν — qui ne sauraient convenir à la divinité : souffrance, tentation, ignorance, etc. C'est cet homme qui est mort sur la croix ; c'est lui que, le troisième jour, le Logos a ressuscité et a fait monter au ciel avec lui. Aussi a-t-il droit à être confondu dans une même adoration avec le Logos, qui l'a rendu participant de sa gloire.

Ce n'est pas, toutefois, qu'il y ait deux Christs et deux Seigneurs : il n'y en a qu'un — οὔτε δύο φαμὲν υἱοὺς οὔτε δύο κυρίους. — « Si nous confessons un seul Seigneur, dit Théodore de Mopsueste, nous avons en vue principalement le Logos, le Fils, mais aussi l'homme qui a été pris — τὸ ληφθέν, — Jésus de Nazareth, qui, par son union avec lui, a été rendu participant de sa gloire. » — Et Diodore de Tarse : *Adoramus templum propter inhabitatorem.* — Bien qu'ils s'en défendissent, il est clair que les opinions de ces deux docteurs avaient pour résultat de statuer un dualisme en Christ, d'établir deux Christs, l'un né de Marie, l'autre descendu du ciel, l'un Fils de Dieu par adoption, l'autre Fils de Dieu par nature.

2° *Athanase* combattit à la fois les Apollinaristes, qu'il accusait de compromettre l'humanité de Jésus-Christ, et les Syriens, qui enseignaient, disait-il, deux Christs au lieu d'un. Mais, dans son ardeur à combattre l'opinion qui portait atteinte à l'unité de la personne, il en vint à ne plus distinguer entre les deux natures. Pour lui, les deux natures, distinctes avant l'incarnation, cessaient de l'être après. Elles ne formaient plus qu'une seule nature ayant deux ordres différents d'attributs, des attributs divins, qu'il faut rapporter à l'esprit, et des attributs humains, qu'il faut rapporter à la chair. Au lieu d'une simple συνάφεια, c'est une ἕνωσις φυσική, et Athanase écrit, dans son livre sur l'incarnation : Ὁμολογοῦμεν Χριστὸν εἶναι υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, οὐ δύο φύσεις (τὸν ἕνα υἱόν), μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλα μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει. Ainsi, après l'incarnation, il n'y a plus de distinction entre les deux natures, mais une fusion complète, une unité absolue. Cette seule nature possède à la fois les attributs de la divinité et ceux de l'humanité, si bien que ce qui appartient à l'humanité de Jésus appartient aussi à sa divinité, et réciproquement. On peut donc dire que Dieu est né de la vierge Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort. Et Athanase le premier emploie le fameux terme de Marie *Mère de Dieu*, — Μαριὰ θεοτόκος.

Il est clair que le dernier résultat de cette tendance, c'est d'absorber entièrement l'humanité de Jésus-Christ dans sa divinité. Cette conséquence est presque formulée par les disciples d'Athanase. *Grégoire de Nazianze* prétend que, dans cette union ou fusion des deux natures — δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, — la nature divine efface la nature humaine comme le soleil efface la clarté des étoiles : elles ne sont pas anéanties, mais elles deviennent invisibles (*Orat.*, LI). Et *Grégoire de Nysse*, renchérissant encore, dit qu'en

Jésus-Christ la chair a disparu dans l'océan de la divinité, comme une goutte de vinaigre versée dans la mer se perd dans son immensité, et prend toutes les qualités de la mer (*Antirrhet. adv. Apollin.*, 42). Cette opinion était devenue populaire en Egypte, où elle s'accordait avec les instincts anthropomorphiques des moines et du peuple; et les termes Θεοτόκος, θεὸς ἐσταυρώθη, etc., y étaient d'un usage courant.

Telles sont les deux tendances qui s'étaient constituées pendant les controverses du IVe siècle. Les controverses nestorienne, eutychéenne, monophysite et monothélite ne sont que les phases diverses et successives de la lutte de ces deux tendances. Nestorius est le continuateur de Diodore et de Théodore; Eutychès, celui d'Athanase et des deux Grégoire.

---

## § III. — CONTROVERSE NESTORIENNE.

C'est autour du terme Θεοτόκος que s'engagea la lutte qui donna naissance à la controverse nestorienne. Ce mot avait été déjà en Occident l'occasion d'une querelle qui est le prélude de cette controverse, absolument comme la querelle des deux Denys avait été le prélude de la polémique arienne.

Vers 420, un moine de Marseille, nommé *Léporius*, partisan de l'opinion syrienne, combattit le mot *Dei genitrix* (Θεοτόκος), déjà usité en Occident. Il disait que « c'est seulement en tant qu'homme que Jésus est né de Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il a été tenté ». Inquiété en Gaule pour ses opinions, Léporius passa en Afrique. Il fut condamné par un synode où siégeait Augustin, vers 426. Il dut confesser que Dieu est né de Marie, que, dans l'union des deux natures, tout ce qui appartient à Dieu est passé en l'homme

et réciproquement, les deux natures subsistant à côté l'une de l'autre, mais se communiquant mutuellement leurs attributs (c'est la théorie luthérienne de la *communicatio idiomatum*), de sorte que l'on peut dire que Dieu est né, qu'il a souffert et qu'il est mort.

La controverse qui éclata trois ou quatre ans plus tard entre Nestorius et Cyrille ne fut que la répétition de celle-là.

Nestorius était disciple de Théodore de Mopsueste. Né à *Césaréa Germanica*, en Syrie, vers la fin du IVe siècle, d'une famille obscure, il étudia à l'école d'Antioche, entra au monastère d'Euprèpe, près d'Antioche, et en sortit bientôt après pour recevoir la prêtrise. Chargé par l'évêque d'Antioche des instructions aux fidèles et aux catéchumènes, il se fit rapidement une réputation d'éloquence et de savoir. C'était, en effet, un homme de talent, versé dans la connaissance des Écritures et possédant une grande facilité de parole. Mais il était d'un caractère violent, tenace et emporté.

En 426, la mort du patriarche Sisinnius laissa vacant le siège de Constantinople. Pour échapper aux obsessions des intrigants qui convoitaient cette riche succession, l'empereur Théodose II et sa sœur Pulchérie résolurent d'appeler à Constantinople un étranger, et leur choix s'arrêta sur le prêtre d'Antioche, dont le nom était connu jusque dans la capitale. Cette brusque élévation au premier siège de l'empire fit à Nestorius beaucoup d'ennemis, et explique en partie la violence des persécutions dont il devint plus tard l'objet.

Intronisé en 428, il déploya un grand zèle contre l'hérésie. Il fit fermer quelques chapelles que possédaient encore les Ariens restés à Constantinople, et se montra également sévère à l'égard d'autres petites sectes oubliées. L'histo-

rien *Cassien* dit ironiquement à ce sujet : « Nestorius prenait les devants, pour qu'il ne restât plus au monde d'autre hérésie que la sienne. »

Il s'efforça en même temps de faire prévaloir la doctrine syrienne, qu'il croyait de bonne foi orthodoxe, puisqu'elle était une protestation contre la doctrine d'Apollinaire, condamnée en 381, et il s'appliqua à combattre les exagérations de la théologie égyptienne, qui avait déjà beaucoup de partisans à Constantinople. L'occasion de le faire avec éclat ne tarda pas à lui être offerte. Nestorius avait amené avec lui d'Antioche, un prêtre, *Anastase*, qu'il avait chargé des instructions et des prédications. Ce prêtre, très attaché, lui aussi, aux idées syriennes, attaqua un jour, du haut de la chaire, l'expression de Marie θεοτόκος, ce qui souleva contre lui le peuple et les moines. L'évêque dut intervenir, et il prit hautement parti pour Anastase. Le jour de Noël, 25 décembre 428, il monta en chaire et exposa sa doctrine. Ce discours excita une grande émotion ; des interruptions éclatèrent dans l'église et le patriarche fut insulté dans les rues par les clameurs des moines. Nestorius les fit sévèrement châtier, et, dans un synode qu'il présida à Constantinople, il condamna le terme θεοτόκος appliqué à Marie et l'opinion égyptienne de l'unité substantielle ou hypostatique — ἕνωσις φυσική — des deux natures. En même temps, dans une suite de sermons dont d'importants fragments nous ont été conservés en latin par Marius Mercator, il exposa et justifia ses propres opinions, qui reproduisent, à quelques nuances près, celles de Théodore de Mopsueste.

Il s'élève d'abord contre l'expression θεοτόκος, et fait valoir contre elle trois arguments :

1° C'est une expression *païenne* : faire de Marie la mère de Dieu, c'est la transformer en déesse, c'est rabaisser l'incarnation au niveau des fables mythologiques et

des fabuleuses généalogies des dieux, naissant de mères mortelles;

2° Il est *absurde en soi* de prétendre que Dieu ait une mère. La créature peut-elle enfanter son Créateur? Ce n'est pas le Logos éternellement engendré du Père, qui est né de Marie, c'est l'homme Jésus, dont le Logos s'est fait un instrument et un temple : *non peperit creatura increabilem, sed peperit hominem deitatis instrumentum; non creavit Deum Verbum Spiritus Sanctus ex virgine, sed Deo Verbo templum fabricatus est quod habitavit;*

3° Enfin Nestorius invoque le passage Hébr. VII, 3 : *Paulus ergo mendax*, dit-il, *de Christi deitate dicens*, ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος.

De même il se refuse à dire que Dieu a souffert, qu'il est mort : *ego natum et mortuum et sepultum Deum adorare non queo.* Ce qui est né, ce qui est mort, ce qui a été enseveli, ce n'est pas le Dieu-Logos, c'est l'homme auquel il s'est uni.

Quant à sa théorie de l'union de l'homme et du Logos en Christ, c'est celle de Théodore de Mopsueste. Le Logos a pris un homme complet, qu'il a uni à lui pour y habiter, et, après l'avoir ressuscité, il l'a fait monter au ciel pour le faire asseoir avec lui à la droite de Dieu. Aussi devons-nous l'adorer comme le Fils de Dieu, dont il partage toute la gloire. *Divido naturas*, dit Nestorius, *sed conjungo reverentiam.*

Le trouble produit à Constantinople par ces affirmations, se communiqua bientôt à l'Égypte, où les moines prirent bruyamment parti pour et contre Nestorius. Le siège d'Alexandrie était occupé alors par Cyrille, neveu de *Théophile*, qui s'était montré l'ardent persécuteur de Chrysostome et d'Origène. Comme son oncle, Cyrille était un homme violent, impérieux et passionnément attaché à

la doctrine égyptienne. Il ne pouvait laisser passer sans protestation les attaques de Nestorius contre des opinions qui étaient les siennes. Il se sentait d'autant plus pressé d'intervenir, qu'à la question théologique se mêlait pour lui une question personnelle, une rivalité ecclésiastique. Depuis longtemps, les patriarches d'Alexandrie étaient les rivaux jaloux des patriarches de Constantinople, et cette hostilité n'avait fait que s'accroître à Alexandrie, depuis que le concile de 381 avait donné au siège de Constantinople le premier rang après celui de Rome, malgré les prétentions de celui d'Alexandrie. De plus, Cyrille ne pouvait pardonner à Nestorius son élévation soudaine au patriarcat. Aussi apporta-t-il dans la controverse une ardente passion.

Cyrille écrivit d'abord une *Lettre aux solitaires*, adressée aux moines égyptiens, pour les mettre en garde contre les hérésies de Nestorius. Puis il écrivit à Nestorius lui-même une *Lettre* pleine de violents reproches et de réprimandes sévères. En voici les passages les plus importants :

« Il faut admettre en Jésus-Christ deux générations, la génération éternelle, par laquelle il procède de son Père, et la génération temporelle, par laquelle il est né de sa mère. Quand nous disons qu'il a souffert et qu'il est ressuscité, nous ne disons pas que le Dieu-Verbe ait souffert en sa propre nature, car la divinité est impassible — ἀπάθης, — mais nous disons que, le corps qui lui a été fait propre ayant souffert, il a souffert lui-même. Nous disons aussi qu'il est mort. Cependant, le Dieu-Verbe est immortel de sa nature ; il est la vie même. Mais son corps ayant souffert la mort pour nous, sa chair étant ressuscitée, on lui attribue la mort et la résurrection. Nous ne disons pas que nous adorons l'homme *avec* le Verbe, de peur que ce mot « avec » ne donne quelque idée de division. Nous l'adorons *comme une seule et même personne*, parce que le

corps du Verbe n'est pas étranger au Verbe. C'est ainsi que les Pères ont nommé la Vierge « mère de Dieu », non que la nature du Verbe ait pris d'elle le commencement de son être, mais parce qu'en elle a été formé et animé le corps auquel s'est uni le Verbe divin... »

« Le tort de nos adversaires, dit plus loin Cyrille, est de confesser deux Christs, deux Fils, l'un proprement homme, l'autre proprement Dieu, et d'affirmer entre eux une union de personnes seulement et non une unité substantielle de natures. Ils nous calomnient, quand il nous font dire que que la divinité est née de Marie et qu'elle est morte. Nous disons que le Verbe divin est né et qu'il est mort suivant l'humanité qu'il a prise... »

A cette lettre de Cyrille, Nestorius ne répondit pas. Il se contenta de la faire réfuter par un de ses prêtres, *Photius*. Cyrille se montra très blessé de ce procédé ; il vit dans le silence de Nestorius un signe de mépris, et son irritation contre lui ne fit que s'accroître. Il dénonça violemment le patriarche de Constantinople comme impie et hérétique à l'Église, au monde, au peuple, au clergé, aux moines, aux empereurs et à l'évêque de Rome *Célestin Ier*. — C'était le moment où la controverse pélagienne divisait et passionnait l'Occident. Nestorius avait indisposé contre lui l'évêque de Rome en accueillant avec faveur à Constantinople des pélagiens condamnés par lui. Cyrille profita de cette circonstance pour accuser Nestorius de pélagianisme. Il écrivit une longue *Lettre à Célestin*, s'efforçant de prouver que les erreurs de Nestorius conduisaient aux erreurs pélagiennes et aussi aux erreurs ariennes.

Nestorius écrivit à son tour une *Lettre à Célestin*, pour se justifier des accusations lancées contre lui et expliquer sa doctrine. Avec une grande humilité et une modération remarquable, il se déclarait prêt à accepter le terme

θεοτόκος, pourvu qu'il fût bien entendu que ce terme ne désigne pas Marie comme la mère du Verbe divin, mais signifie seulement que, dans le sein de Marie, a été formé le corps qui sert de temple au Verbe divin. L'enfant est nécessairement consubstantiel à sa mère — ὁμοούσιος. — De même, dit-il, une vraie mère doit être de même nature que ce qui est né d'elle. Marie ne peut donc être la mère du Verbe divin, car comment pourrait-elle enfanter ce qui est plus ancien qu'elle-même ? Nestorius accepte aussi le mot θεοτόκος pour écarter l'opinion arienne qui fait de Christ une simple créature. Le mot χριστοτόκος serait beaucoup plus exact, selon lui, en même temps que beaucoup plus scripturaire, car Marie est la mère de l'Homme-Dieu qui s'appelle Christ ; toutefois il consent à se servir du mot θεοτόκος, pourvu qu'on lui permette d'expliquer en quel sens il l'entend. Il ajoute qu'il considère l'union des deux natures, non comme une ἕνωσις φυσική, mais comme une συνάφεια, c'est-à-dire comme une union morale, qui est le fait de la volonté, et non pas comme une unité de substance, qui serait le fait de la nature.

Ces explications et ces concessions de Nestorius furent inutiles. Il fut condamné à la fois par deux synodes réunis, l'un à Rome par Célestin, l'autre à Alexandrie par Cyrille. A Rome, la condamnation fut provoquée par le nom de Pélage, jeté par Cyrille dans la controverse : l'Occident était d'ailleurs fort ignorant des querelles théologiques de l'Orient. A Alexandrie, Cyrille rédigea et fit sanctionner par le synode, comme expression de la foi orthodoxe, douze *anathématismes*, dirigés contre Nestorius. — En voici la substance :

1° Marie y est proclamée *mère de Dieu* ; l'opinion contraire est frappée d'anathème ;

2° L'unité substantielle des deux natures en Christ est affirmée ; c'est une ἕνωσις φυσική ; on déclare donc que le

Logos s'est uni substantiellement à la chair — σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν λόγον. — Anathème à l'opinion contraire;

3° Est frappé d'anathème quiconque divise ou sépare ces deux natures — εἴ τις διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, ἀνάθεμα ἔστω;

4° Nestorius est accusé de diviser la personne de Christ, de telle sorte qu'il n'y a plus un seul Seigneur, un seul Christ, mais deux Christs et deux Seigneurs.

Nestorius répondit cette fois. Il rédigea douze *contranathèmes*, dans lesquels il s'attachait à réfuter point par point la doctrine de Cyrille, tout en se justifiant lui-même. Ces anathèmes de Nestorius nous ont été conservés comme ceux de Cyrille. On trouve les uns et les autres dans le grand ouvrage de Gieseler (K. G., 2ᵉ édit., I, 408), et dans Mansi (SS. *concil. et decret. collect. nova*, IV, 1,099, et V, 1).

1° Nestorius se défend de diviser la personne de Christ et d'établir deux Christs; il anathématise, lui aussi, une semblable doctrine;

2° Il attaque le terme θεοτόκος comme inexact et prêtant à de regrettables malentendus;

3° Il attaque également l'expression ἕνωσις φυσική;

4° Il accuse Cyrille de confondre les deux natures, de transformer le Logos en chair, en le faisant naître charnellement de Marie (Μαρία, disait Cyrille, γεγέννηκε σαρκικῶς τὸν λόγον), et en lui attribuant toutes les vicissitudes de la chair, la souffrance et la mort. Aussi l'anathème est-il lancé à tous ceux qui, comme Cyrille, confondent les deux natures. C'est là, dit Nestorius, un mélange de la chair avec la divinité — κρᾶσις σαρκὸς καὶ θεότητος — qui reproduit, en l'aggravant, l'hérésie d'Apollinaire, lequel unissait directement le Logos à un corps humain, en lui rapportant toutes les impressions de ce corps.

Il serait facile de montrer que les objections faites des deux parts étaient fondées.

Nestorius avait raison contre Cyrille, quand il s'élevait contre le terme Θεοτόκος, comme étant à la fois une expression païenne et contradictoire, et quand il accusait Cyrille de confondre les deux natures, jusqu'à assujettir la divinité aux vicissitudes de la chair, tout en effaçant dans la personne de Christ l'humanité véritable.

Mais Cyrille, avait raison à son tour, contre Nestorius, quand il l'accusait de compromettre l'unité de la personne de Christ et de la briser en deux.

Les objections que se renvoyaient l'un à l'autre les deux adversaires étaient également fondées, parce que leurs théories étaient également insoutenables. Nestorius et Cyrille étaient impuissants, l'un comme l'autre, à résoudre le problème. Chacun, pour éviter l'un des écueils que nous avons signalés, tombait dans l'autre. Cyrille, pour ne pas diviser la personne de Christ, confondait les natures; Nestorius, pour ne pas confondre les deux natures et faire à l'humanité sa place distincte, compromettait l'unité de la personne : il juxtaposait les deux termes sans les unir, et la personnalité unique et distincte de Jésus-Christ manquait de fondement historique. « D'un côté, dit *Dorner*, c'était une conception magique et fantastique, un Dieu naissant, souffrant, mourant; de l'autre, une conception mécanique, un Dieu à côté d'un homme, et non pas l'homme-Dieu .» — De plus, Cyrille aboutissait à effacer l'humanité, et à l'absorber dans la divinité; Nestorius, au contraire, tendait à effacer la divinité au profit de l'humanité.

Toutefois, au point de vue théologique, la conception la plus profonde, celle qui touchait le plus près à la vraie solution, c'était celle de Cyrille. Elle affirmait l'unité de la personne du Christ, elle lui donnait un fondement objectif

et permanent, le Logos. C'est le Logos, le Fils de Dieu, qui dit « moi », et qui demeure le centre de la personnalité, après comme avant l'incarnation. Cyrille est ici le plus fidèle à l'esprit des Écritures : λόγος σὰρξ ἐγένετο, dit saint Jean, et non σάρκα ἔλαβεν ; le Logos n'a pas *pris* un homme, comme le dit Nestorius, il est *devenu* un homme.

Mais ce qui manque à Cyrille, ce qui rend sa théorie inacceptable, c'est qu'il n'admet pas qu'en devenant homme, le Logos se soit dépouillé de ses attributs divins. Le Logos, au contraire, reste identique à lui-même, revêtu de toute la plénitude des attributs divins, et ces attributs effacent et absorbent l'humanité, comme le soleil efface les étoiles et comme la mer absorbe la goutte de vinaigre. Dès lors, au lieu d'avoir le Fils de Dieu vivant une vie humaine, nous n'avons plus que l'apparition fantastique d'un Dieu qui naît, qui souffre et qui meurt. Mais on était loin encore de cette idée du Fils s'abaissant, quittant l'état de Fils pour devenir homme et vivre une vie humaine.

La publication des anathèmes de Cyrille et des contranathèmes de Nestorius causa une profonde émotion en Orient. Deux partis s'y formèrent :

1° Les évêques de Syrie et d'Asie, ayant à leur tête *Jean*, patriarche d'*Antioche*, se prononcèrent en général en faveur de Nestorius, trouvant comme lui que les douze anathèmes de Cyrille ramenaient l'apollinarisme, et estimant aussi que Nestorius avait raison dans sa façon d'entendre le θεοτόκος. *Théodoret*, de *Cyrrhe* (Syrie septentrionale, — sur un affluent de l'Oronte) fut l'un des représentants les plus distingués de ce parti favorable à Nestorius, et il prit la plume à son tour pour réfuter les anathèmes de Cyrille ;

2° Les évêques d'Egypte se groupèrent autour de Cyrille.

Les deux partis se livrèrent à une polémique très vive,

et toute l'Église d'Orient fut profondément troublée ainsi que la cour de Constantinople, Théodose II ayant pris parti pour Nestorius et Pulchérie pour Cyrille. De toutes parts, on demandait un concile. Cette assemblée seule, pensait-on, pourrait ramener la paix dans l'Église. Théodose convoqua, en effet, un concile général dans la ville d'*Éphèse*, pour le mois de juin 431, après les fêtes de Pentecôte.

C'était Cyrille qui avait demandé qu'on choisît Éphèse pour le siège du synode, et il avait pour cela ses raisons.

La première, c'est que Marie, mère de Dieu, était très populaire à Éphèse. Une grande basilique y portait son nom. Son tombeau y était honoré à côté de celui de l'apôtre Jean, et il était le rendez-vous de nombreux pèlerins. Elle était la protectrice et la patronne de la ville et de la province tout entière. Lui contester le titre de Mère de Dieu, ç'aurait été se faire un mauvais parti à Éphèse.

De plus, l'évêque d'Éphèse, *Memnon*, avait été gagné à la cause de Cyrille. C'était un homme violent et avide. Il s'était fait beaucoup d'ennemis, et les habitants de la ville avaient plus d'une fois sollicité sa déposition. Il espérait regagner les bonnes grâces du peuple d'Éphèse en faisant triompher au concile Marie mère de Dieu.

Nestorius arriva le premier au rendez-vous, avec un petit nombre de prêtres. Il fut très mal reçu par Memnon, qui lui interdit l'accès de ses églises. Puis arriva Cyrille, accompagné de cinquante évêques et d'un nombreux cortège de prêtres, de serviteurs et de moines, tous zélés partisans et fervents adorateurs de la Mère de Dieu, et prêts à appuyer à coups de poings et de bâtons les arguments de Cyrille. Jean d'Antioche et les évêques syriens, réunis en synode préparatoire à Antioche, furent retardés par divers obstacles, tels que le débordement de l'Oronte et le mauvais état des chemins. Il en fut de même des légats du

pape Célestin, que des vents contraires empêchèrent d'arriver au temps fixé.

La présidence appartenait de droit à Jean d'Antioche, les deux autres patriarches étant intéressés dans la cause. Mais Cyrille, par ses intrigues, parvint à se la faire attribuer. Il parvint aussi à faire ouvrir le concile le 22 juin, avant l'arrivée de Jean d'Antioche et des Orientaux, malgré une lettre de Jean annonçant son arrivée pour le 26 au plus tard, et ajoutant que, passé ce terme, le concile pourrait s'ouvrir, même sans lui. Cette lettre avait été apportée à Ephèse par quelques évêques, arrivés dans les premiers jours de juin, entre autres Théodoret. Mais Cyrille n'en tint nul compte, et s'efforça de brusquer les choses.

Nestorius protesta contre la réunion prématurée du concile, et il fut appuyé dans ses protestations par un certain nombre d'évêques et par le comte *Candidien*, représentant de l'empereur auprès de l'assemblée. Mais Cyrille passa outre. Il ouvrit les débats, le 22 juin, en présence de 198 évêques. Nestorius, cité devant le concile, refusa de comparaître et fut condamné par contumace comme hérétique, en ces termes : « Notre Seigneur Jésus-Christ, blasphémé par Nestorius, déclare, par l'organe du Très Saint Synode ici assemblé, ce même Nestorius déchu de toute dignité ecclésiastique et exclu de la communion des fidèles. » Ensuite, les douze propositions de Cyrille furent lues et déclarées conformes à la vraie foi de l'Eglise. Enfin, Marie fut proclamée Mère de Dieu, aux acclamations enthousiastes de tout un peuple, et la joie bruyante qui remplit en son honneur la ville d'Éphèse, montra que la Vierge Marie ne tarderait pas à y remplacer la grande Diane d'autrefois.

Trois jours après, le 25 juin, arriva Jean d'Antioche avec les évêques orientaux. Grandes furent leur suprise et leur indignation, quand ils apprirent ce qui s'était passé.

Ils protestèrent aussitôt, et se réunirent en concile, au nombre de quarante à soixante, sous la présidence du patriarche d'Antioche. La nouvelle assemblée défit ce que Cyrille avait fait. Nestorius fut absous, Cyrille et Memnon déposés. Les douze anathèmes de Cyrille furent condamnés comme entachés d'apollinarisme.

Sur ces entrefaites arrivèrent les légats romains, le 10 juillet. Cyrille s'empare aussitôt de leurs personnes, les circonvient, les gagne à ses idées, et convoque une nouvelle session de son concile, dans laquelle il leur fait ratifier tout ce qu'il avait fait dans la première. Il fut interdit de signer ou de répandre un autre symbole que le nicéno-constantinopolitain. Il n'y eut donc pas de symbole d'Éphèse : on se borna à condamner la doctrine de Nestorius et à approuver celle de Cyrille.

Ainsi, au lieu d'un concile, il y en eut deux, qui agirent chacun en sens contraire et soumirent tous deux leurs actes à la sanction de l'empereur. Théodose II fut fort embarrassé. C'était un prince faible, au caractère flottant et indécis. Il était personnellement favorable à Nestorius, mais il céda à certaines influences — en particulier, à celle de sa sœur Pulchérie, — et il abandonna son protégé. Il avait commencé par sanctionner les trois dépositions prononcées par les deux assemblées d'Ephèse, celles de Cyrille, de Memnon et de Nestorius, et il avait envoyé un officier de sa cour, le comte *Jean*, pour provoquer la réunion d'une assemblée nouvelle, qui serait un véritable concile œcuménique et qui trancherait souverainement la question pendante. C'était le plus sage parti ; mais Cyrille, mécontent, réussit à faire revenir l'empereur sur sa décision et finit par obtenir de lui la rectification pure et simple de son concile — qui devint le troisième œcuménique, — et la confirmation de la sentence prononcée contre Nestorius. L'ancien patriarche de Constantinople fut exilé, d'abord en

Dacie, puis dans la Haute-Égypte, où il périt misérablement. Pendant ce temps, Cyrille et Memnon reprenaient paisiblement possession de leurs sièges.

La controverse ne fut cependant pas terminée. Les deux partis qui s'étaient constitués continuèrent à subsister après le concile. Mais le parti cyrillien, qui avait pour lui l'autorité d'un concile et l'appui de l'empereur et de l'État, devint bien vite le plus puissant. Les nestoriens persécutés virent la défection décimer leurs rangs. Ce fut d'abord *Rabulas*, évêque d'Édesse, l'un des plus zélés partisans de Nestorius, qui se rallia au parti de Cyrille et au concile d'Éphèse. Il engagea contre ses anciens amis une polémique violente et attaqua en particulier les écrits de Théodore de Mopsueste, où il croyait découvrir les germes de l'hérésie nestorienne. Puis ce fut le tour de *Jean* d'Antioche lui-même, l'ancien président de l'assemblée syrienne d'Éphèse. Il rentra dans la communion de Cyrille et prononça l'anathème contre Nestorius. Cyrille, de son côté, pour cimenter la paix, consentit à signer, en 433, une confession rédigée par *Théodoret* de Cyrrhe, le même qui avait réfuté ses douze anathèmes.

Cette confession, qui a été appelée *formule d'Antioche*, est une sorte de compromis entre les deux opinions extrêmes, entre Nestorius et Cyrille. En voici les passages principaux, que nous retrouverons presque textuellement dans le fameux symbole de Chalcédoine :

1° Quant à la nature de Jésus-Christ, la formule d'Antioche confesse Ἰησοῦν Χριστὸν θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀντρωπότητα, δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν, δι' ὃ ἕνα Χριστον, ἕνα υἱον, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν.

2° Le nom de θεοτόκος est donné à Marie, mais on explique dans quel sens il faut l'entendre : c'est en vertu de l'*union* des deux natures, laquelle est une union sans *confusion* — ἀσύγχυτος ἕνωσις, — c'est-à-dire, qui laisse subsister la distinction ;

3° Quant aux passages des Évangiles et des Épitres relatifs à Jésus-Christ, dit la formule, il en est que nous appliquons à l'unité de la personne, il en est que nous distinguons comme ne visant que l'une ou l'autre des deux natures, soit la nature divine dans sa dignité, soit la nature humaine dans son humilité, — τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς φωνάς, τὰς μὲν κοινοποιοῦντες ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντες ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρέπεις κατὰ τὴν θεότητα, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.

En résumé, cette formule enseigne l'unité de la personne du Christ, la distinction de ses deux natures et sa double homoousie, et elle conserve, en l'expliquant, le terme θεοτόκος. Nous retrouverons tout cela dans le symbole de Chalcédoine, qui marque le terme du développement du dogme de l'incarnation.

La plupart des évêques de Syrie adhérèrent, les uns après les autres, à la formule de pacification signée par Jean d'Antioche et Cyrille. Tous cependant n'y souscrivirent pas : le *schisme nestorien* se continua en s'accusant. L'école d'*Édesse* en fut le foyer, ce qui attira sur elle une persécution assez vive. Quelques-uns de ses docteurs furent destitués et exilés, et allèrent chercher un refuge en Perse. *Thomas Barsumas* fut le plus considérable d'entre eux : il devint évêque de *Nisibis* et fut l'organisateur de l'Église nestorienne de Perse.

Plus tard, en 489, sous le règne de l'empereur Zénon, la persécution recommença contre les Nestoriens d'Édesse et de Syrie. Les derniers débris de l'école d'Édesse furent dispersés et allèrent se reformer à Nisibis. L'Église nesto-

rienne, qui avait rompu toute communion avec l'Église catholique et s'était organisée d'une manière indépendante, survécut en Perse à la conquête arabe; elle entreprit avec succès des missions dans la Haute-Asie et dans les Indes (c'est l'origine des *Chrétiens de saint Thomas*, sur la côte de Malabar), et elle s'y est conservée jusqu'à nos jours.

---

## § IV. — CONTROVERSE EUTYCHÉENNE

Toutefois, la paix ne pouvait pas être de longue durée entre les deux partis réconciliés autour de la formule d'Antioche. Cette formule était un compromis, et, comme tous les compromis de ce genre, elle ne pouvait satisfaire entièrement personne. Les deux opinions contraires s'y trouvaient juxtaposées d'une manière artificielle, elles ne s'y trouvaient pas conciliées et ramenées à une synthèse supérieure. Certains articles étaient même contradictoires : ainsi les deux expressions ἕνωσις φύσεων et ἐπὶ δύο φύσεων. Chacun des partis en présence reprochait à bon droit au formulaire d'Antioche de faire trop de concessions au parti contraire.

Les Nestoriens rigides, nous l'avons vu, avaient refusé d'y adhérer, et par là ils avaient consommé le schisme. Mais à côté de ce parti extrême, qui s'était séparé de l'Église, et constituait désormais une Église schismatique, ayant son organisation et sa hiérarchie distinctes, il y avait des partisans plus modérés de la théologie syrienne, qui, tout en étant décidés à ne pas rompre leur communion avec l'Église, ne pouvaient admettre qu'avec des réserves importantes le formulaire d'Antioche. Ils ne pouvaient accepter, par exemple, l'unité de natures — φύσεων ἕνωσις — affirmée par ce formulaire. Cette unité avait pour résultat, à leurs yeux, de compromettre et d'effacer l'humanité du

Sauveur, et de conduire à l'apollinarisme et au docétisme.

Les Égyptiens, de leur côté, les adeptes conséquents de la théologie de Cyrille et de l'unité hypostatique des deux natures avaient contre le symbole d'Antioche des griefs plus graves encore. Ils n'admettaient pas que l'on pût distinguer, après l'incarnation, ainsi que le faisait la formule d'Antioche, ce qui appartient à l'une des natures de ce qui appartient à l'autre. Ils n'admettaient à aucun degré la distinction des deux natures. C'était là, à leurs yeux, une hérésie grave, qui avait pour résultat de briser en deux la personne du Christ, en sorte qu'on avait deux Christs au lieu d'un — ὁ δύο φύσεις λέγων, disaient ils, δύο λέγει υἱούς. — « Pour nous, ajoutaient-ils, nous ne séparons pas les natures, afin de ne pas couper en deux le Christ — *non dividimus naturas ab invicem, non in duos incidimus Christum, sed unum asserimus Filium, unam naturam Verbi incarnatam.* — Nous reconnaissons dans ces derniers mots l'expression d'Athanase : μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην.

La lutte continua donc entre les deux tendances hostiles, et elle donna lieu à une controverse nouvelle, la controverse *eutychéenne*, qui ne fut que la continuation de la controverse nestorienne. Eutychès, en effet, ne fit que formuler les conséquences extrêmes de la théologie égyptienne. Il continua Cyrille en l'exagérant, et il fut conduit par là à compromettre la foi de l'Église, comme l'avait fait avant lui et en sens inverse la théologie syrienne, poussée à ses dernières conséquences par Nestorius. Aussi l'Église se prononça-t-elle contre Eutychès comme elle s'était prononcée contre Nestorius. Le dogme ecclésiastique, après avoir incliné à Éphèse du côté de la théologie égyptienne, inclina à Chalcédoine du côté de la théologie syrienne, tout en s'efforçant d'éviter les exagérations de l'une et de l'autre et de se faire une route moyenne entre toutes deux.

Eutychès était archimandrite (abbé) dans l'un des nombreux couvents qui s'élevaient aux environs de Constantinople. On ne sait que fort peu de chose sur sa personne et sur sa vie. On ignore, en particulier, la date précise de sa naissance et l'histoire de ses premières années. On sait seulement qu'il entra de très bonne heure dans la vie monastique, qu'il ne sortait presque jamais de son couvent, qu'il fut bientôt élevé à la dignité d'archimandrite, et qu'il se fit remarquer par la rigueur de son ascétisme et le tour mystique et exalté de sa piété. C'était un homme ardent et austère, d'une intelligence assez médiocre, fort peu instruit d'ailleurs, et assez étranger aux études exégétiques, comme aux spéculations de la théologie. Vénéré comme un saint par les moines et par le peuple de Constantinople, il avait beaucoup de crédit à la cour, où l'eunuque Chrysaphius, dont il était le parrain, était alors tout-puissant.

Eutychès s'était montré l'ardent adversaire de Nestorius. Il avait excité contre lui la haine des moines fanatiques et superstitieux qui étaient fort nombreux à Constantinople. Il avait épousé avec ardeur le parti de Cyrille et était bientôt devenu, dans la capitale de l'empire, le chef reconnu du groupe le plus exalté de ce parti, composé surtout de moines, et dont le représentant le plus illustre en Égypte, depuis la mort de Cyrille, était *Isidore*, abbé de Péluse. Il partageait, en les exagérant, et en en tirant les conséquences les plus extrêmes, les opinions de Cyrille. Partant de ce principe, qu'après l'incarnation il n'y a pas en Jésus-Christ deux natures, mais une seule, il absorbait entièrement l'humanité de Christ dans sa divinité, et il se rendit par là suspect de docétisme.

Il est, du reste, assez difficile de se faire une idée précise des opinions théologiques d'Eutychès. D'abord, les documents originaux font défaut : nous n'avons rien de lui, et, comme Nestorius, il a été beaucoup calomnié par

ses adversaires. Ensuite, il ne semble pas s'être rendu à lui-même un compte bien exact de sa propre pensée. Il s'est plusieurs fois désavoué et contredit dans ses interrogatoires. Ses idées ont quelque chose de flottant et d'indécis. Un point toutefois demeure acquis, c'est qu'il niait que le corps de Jésus fût de la même substance que le nôtre. Le corps de Christ était, à ses yeux, une sorte de corps céleste et divin. En vertu de l'unité substantielle des deux natures, l'humanité, la chair même de Christ était en quelque sorte complètement divinisée. De là la formule qu'il paraît avoir employée ou approuvée : μεταβόλη τῆς σαρκὸς εἰς θεότητος οὐσίαν (*Eranistes, dial.* II, 104; III, 101, 109). Ses adversaires prétendaient que, dans ses entretiens intimes avec ses amis, il avait affirmé que le corps de Christ avait été formé dès le commencement par Dieu d'une substance céleste et divine et que le Verbe l'avait apporté du Ciel avec lui au moment de son incarnation. Il aurait ainsi reproduit les opinions de Saturnin et de Basilide, d'après lesquels Christ serait né, non pas *de Maria*, mais *per Mariam*. Mais, comme nous le verrons plus loin, Eutychès repoussa devant le concile ces imputations comme calomnieuses.

Les idées d'Eutychès trouvèrent une grande faveur parmi les moines de Constantinople et d'Égypte. Mais elles furent combattues par les théologiens de Syrie, *Théodoret* de Cyrrhe et *Ibas* d'Edesse. Ils les accusaient, non sans raison, de conduire au docétisme et de compromettre la parfaite humanité du Sauveur. Théodoret, en particulier, les dénonça et les combattit d'une manière habile dans un dialogue resté célèbre, qu'il intitula Ἐρανίστης. L'archevêque de Constantinople, *Flavien*, n'approuvait pas non plus ces opinions. C'était un homme, qui inclinait plutôt du côté de la théologie syrienne, mais qui croyait sincèrement une conciliation possible entre les deux tendances

rivales. Il était d'ailleurs ennemi du bruit et des querelles; et il aurait sans doute fermé les yeux sur les opinions d'Eutychès, s'il avait été laissé à ses propres inspirations. Il faut ajouter qu'il était mal vu à la cour, où Eutychès avait grand crédit.

Une dénonciation publique portée contre Eutychès, contraignit Flavien à agir. *Eusèbe*, évêque de Dorylée, celui qui, n'étant encore que simple avocat, avait interrompu Nestorius en pleine cathédrale, se fit le dénonciateur d'Eutychès. Il suivait le parti de Cyrille, mais il désavouait les exagérations auxquelles se laissaient entraîner les ardents de ce parti. Étant allé voir dans son monastère Eutychès, dont il avait été autrefois l'ami, il fut scandalisé des opinions étranges et malsonnantes qu'il l'entendit formuler sur la personne et sur le corps de Jésus-Christ. Comme il assistait, peu de temps après, en 448, à un synode provincial, présidé à Constantinople par le patriarche Flavien, il crut devoir dénoncer les opinions d'Eutychès comme hérétiques et dangereuses. Flavien aurait voulu étouffer l'affaire; mais Eusèbe insista et ses instances furent appuyées par celles d'un certain nombre d'évêques. Flavien dut céder, et Eutychès fut cité devant la concile.

Eutychès refusa de comparaître, alléguant le vœu qu'il avait fait de ne jamais sortir de son couvent. Le concile dut renouveler jusqu'à trois fois sa sommation. Enfin Eutychès, après avoir cherché vainement de nouveaux prétextes pour se dispenser d'obéir, se décida à y paraître. Mais il s'y rendit accompagné par une foule tumultueuse de moines et escorté par des soldats que Chrysaphius lui avait envoyés pour le protéger.

Son attitude devant le concile parut embarassée. Il se déclara prêt à signer tous les symboles orthodoxes œcuméniques, mais il ne répondit aux questions qui lui furen

adressées que d'une manière brève et évasive. Son interrogatoire nous a été conservé : on en trouve le texte dans le VI<sup>e</sup> volume de la collection des Conciles de *Mansi*. C'est là qu'on peut puiser les renseignements les plus certains sur les doctrines d'Eutychès. Il vaut donc la peine de nous y arrêter un instant.

On lui demanda s'il confessait que le même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, est consubstantiel à son Père quant à sa divinité — ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, — et consubstantiel à nous quant à son humanité — ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.

Il répondit qu'il n'avait pas dit jusque-là que Notre Seigneur Jésus-Christ fût *consubstantiel à nous*, et qu'il n'avait pas dit non plus que le corps du Seigneur fût consubstantiel au nôtre; mais il reconnaissait que la sainte Vierge Marie est consubstantielle à nous, et que c'est d'elle que Notre Seigneur a pris sa chair mortelle.

Comme on lui faisait remarquer que, si Marie, la mère de Notre Seigneur, est de la même nature que nous, le Fils qui est sorti d'elle doit être aussi de la même nature que nous, attendu que le Fils est toujours et nécessairement consubstantiel à sa mère, il répondit : « Jusqu'à ce jour, je ne l'ai point dit. Que si je dois dire que le corps de Jésus-Christ, né de la Vierge, est de la même substance que le nôtre, je le dirai, puisque vous le dites, mais je ne l'ai pas dit jusqu'ici. — Tu le dis donc par nécessité, ou par complaisance, s'écria le patriarche Flavien, et non par conviction ! — C'est ma disposition présente, répondit Eutychès; mais le confessant pour mon Dieu et pour le Seigneur du ciel et de la terre, je ne me suis pas permis jusqu'aujourd'hui de raisonner sur sa nature — ὁμολογῶν θεόν μου καὶ κύριον οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἕως σήμερον φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω. »

On lui demanda alors s'il reconnaissait en Jésus-Christ

deux natures après l'incarnation : « Dis-tu que Notre Seigneur est de deux natures après l'incarnation, ou ne le dis-tu pas ? — Je confesse, répondit-il, que Notre Seigneur a été de deux natures avant l'union ; mais après l'union, je ne confesse qu'une seule nature — ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν, μίαν φύσιν ὁμολογῶ. »

Comme on lui reprochait d'avoir dit et enseigné que le Verbe divin avait apporté avec lui du ciel son corps formé d'une substance divine, de telle sorte qu'il n'était pas né *de* Marie, mais *à travers* Marie, il déclara qu'il n'avait jamais rien dit de semblable, et que ceux qui l'affirmaient étaient des calomniateurs.

On revint encore une fois à la charge pour obtenir de lui qu'il confessât la distinction des deux natures après l'incarnation, et qu'il prononçât l'anathème contre toute doctrine s'écartant d'une formule lue devant le concile par le patriarche Flavien, laquelle était la reproduction presque textuelle de la formule d'Antioche, et dont voici le passage important : « Je crois que Jésus-Christ, fils de Marie, est Dieu parfait et homme parfait, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel à son Père selon sa divinité, consubstantiel à sa mère selon son humanité, et que ces deux natures, unies en une seule personne, forment après l'incarnation un seul Jésus-Christ. » — Eutychès refusa de faire ce qu'on lui demandait.

Dès lors, il fut déclaré hérétique et le concile prononça contre lui la sentence suivante : « Attendu qu'Eutychès est notoirement convaincu de l'hérésie d'Apollinaire et de Valentin, le Synode, avec beaucoup de larmes versées sur sa chute profonde, le déclare dépouillé de sa dignité de prêtre, de sa charge d'archimandrite, et exclu de la communion de l'Église. »

Eutychés, après sa condamnation, sut mettre habilement

à profit la faveur dont il jouissait à la cour, grâce au crédit de Chrysaphius. Il demanda et il obtint de l'empereur qu'une commission fût nommée pour réviser son procès. Mais cette commission, après une enquête minutieuse, dut constater la parfaite régularité de la procédure suivie.

Eutychès écrivit alors au patriarche d'Alexandrie et à l'évêque de Rome pour les gagner à sa cause : c'est l'une des circonstances où l'on saisit sur le fait l'importance croissante du siège romain.

Le patriarche d'Alexandrie était alors *Dioscure*, qui venait de succéder à Cyrille. C'était un homme de la même trempe que son prédécesseur, mais plus violent et plus passionné que lui, et en outre, cruel et débauché Il poussait jusqu'à leurs dernières conséquences les principes de la théologie égyptienne. Très jaloux de son autorité patriarcale, il l'exerçait avec une hauteur impérieuse et tyrannique qui lui avait fait beaucoup d'ennemis. Il avait d'ailleurs épousé avec ardeur les querelles déjà anciennes des patriarches d'Alexandrie contre le siège de Constantinople : l'archevêque Flavien était pour lui un rival détesté. Eutychès n'eut donc pas de peine à le gagner à sa cause. Outre qu'il partageait ses doctrines, il était son allié naturel dans sa lutte contre le patriarche de Constantinople.

Eutychès n'avait pas aussi beau jeu avec l'évêque de Rome, *Léon le Grand*, homme de talent, d'opinions modérées, et qui joignait à beaucoup de sens pratique une culture théologique très étendue. Eutychès s'efforça de le gagner à sa cause en lui montrant le nestorianisme relevant partout la tête en Orient et triomphant à Constantinople, et en se donnant lui-même comme le martyr de la foi orthodoxe, telle qu'elle avait été proclamée au concile d'Éphèse. Mais Flavien écrivit de son côté à l'évêque Léon en lui présentant les choses sous leur vrai jour, et en lui démontrant la légitimité de la condamnation pro-

noncée contre Eutychès au concile de Constantinople. Il lui fit remarquer qu'à la vérité, Eutychès pouvait invoquer, avec quelque apparence de raison, l'autorité de Cyrille et du concile d'Éphèse, parce que la doctrine de l'unité des natures après l'incarnation avait été professée par Cyrille et implicitement sanctionnée à Éphèse ; mais Eutychès, ajoutait-il, dépasse et contredit la doctrine de Cyrille et celle du concile, lorsqu'il nie que le corps de Jésus soit de la même nature que le nôtre, ou que le Christ soit consubstantiel à nous quant à son humanité.

Léon donna raison à Flavien et se prononça contre Eutychès. Il écrivit à Flavien une lettre demeurée célèbre et qui est un des documents les plus importants de l'histoire du dogme christologique. Cette lettre est datée du 13 juin 449 ; elle est la 28e du recueil des lettres de Léon. Elle contient une exposition suivie, très précise et très complète, de ce que l'évêque de Rome estime être la foi orthodoxe au sujet de l'incarnation. Elle vaut la peine d'être connue, car elle servit plus tard de base au symbole de Chalcédoine.

Après avoir constaté que les symboles de Nicée et de Constantinople suffisent à renverser toutes les machines de l'hérésie, Léon en développe la doctrine touchant le Christ. Le Christ, dit-il, est consubstantiel au Père selon sa divinité ; il est né de la Vierge Marie par le Saint-Esprit, et il est consubstantiel à nous quant à son humanité. Le Verbe divin a pris notre nature et l'a faite sienne pour notre rédemption. Il a pris tout ce qui est en nous, tout ce qu'il y a mis lui-même en nous créant, mais il n'a point pris ce que le Trompeur (le Diable) y a mis. Il a pris la forme de serviteur sans la souillure du péché. Une nature n'est point altérée par l'autre. Chacune demeure en son entier, et toutes deux ont été unies en une personne, afin que le même médiateur pût mourir pour nous, tout en demeurant d'ailleurs immortel et impassible.

Léon s'efforce ainsi de tenir une voie moyenne entre les deux conceptions en présence, celle des théologiens d'Antioche et celle des théologiens d'Alexandrie, et il évite avec soin les exagérations et les erreurs auxquelles chacune peut conduire. Il affirme avec une égale énergie la distinction des natures et l'unité des personnes.

Quant à la distinction des natures, « les deux natures, dit-il, subsistent après l'incarnation. Elles ne se fondent pas en une seule, elles demeurent distinctes et conservent chacune ses attributs respectifs — *tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo.* » — Et encore : « *Salva proprietate utriusque naturæ et substantiæ et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas.* »

Quant à l'unité de la personne, il affirme que, si les deux natures demeurent distinctes, si chacune conserve les attributs et l'activité qui lui sont propres, elles forment ensemble une personne unique, de telle sorte que chacune des deux natures accomplit, dans une étroite communion avec l'autre, les choses qui sont de son propre ressort : *agit utraque forma cum communione alterius quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.* Il faut donc distinguer dans la vie du Christ deux séries d'actes, dont les uns doivent être attribués à sa nature divine, les autres à sa nature humaine, mais qui sont indissolublement liés entre eux par l'unité de sa personne. Il en résulte que l'on peut affirmer indirectement du Fils de Dieu ce qui n'est directement vrai que du Fils de l'homme, et réciproquement.

Il est à remarquer que Léon ne mentionne pas l'hérésie ni le nom de Nestorius, mais qu'il nomme Eutychès, et

condamne formellement sa doctrine. Il est aisé de voir aussi que, malgré son désir de se tenir à une égale distance des deux conceptions rivales, il se rapproche plus de la théologie syrienne que de la théorie égyptienne.

Eutychès demandait un concile général, et le patriarche d'Alexandrie, Dioscure, insistait auprès de l'empereur pour que ce concile se réunît à Éphèse. Il avait pour cela les mêmes raisons que Cyrille ; il espérait que, dans une ville comme Éphèse, il lui serait facile de de faire proclamer l'orthodoxie et la réhabilitation d'Eutychès. Flavien et Léon ne désiraient pas un concile. Ils estimaient que les symboles formulés à Nicée et à Constantinople suffisaient à établir la vraie foi et à légitimer également la condamnation de Nestorius et celle d'Eutychès. Mais l'influence de Dioscure et d'Eutychès était en ce moment toute puissante à la cour, tandis que Flavien, au contraire, était tombé dans une sorte de demi-disgrâce. L'empereur Théodose II convoqua un concile général à Éphèse pour cette même année 449.

Le concile s'ouvrit en effet à Éphèse, le 8 août 449. Flavien et Eutychès s'y rendirent, ainsi que les légats de Léon. Mais la majorité des évêques était hostile à Flavien, qu'ils accusaient de tendances nestoriennes. Dioscure, qui était arrivé l'un des premiers, avait amené avec lui toute une armée de prêtres et de moines fanatiques, très animés contre tout ce qui pouvait ressembler de près ou de loin au nestorianisme. Parmi ces moines se trouvait un certain *Barsumas*, homme violent, grossier, taillé en hercule et à demi-sauvage, nous disent les contemporains, lequel, à la tête d'une poignée de fanatiques aussi forcenés que lui, avait entrepris une véritable campagne contre ce qu'il restait encore de partisans de Nestorius en Asie. Il s'était fait un nom par ses déprédations et ses violences. Ce personnage avait reçu de Dioscure l'autorisation de siéger au

concile, et il s'était rendu à Éphèse escorté de toute sa bande.

Dioscure s'attribua la présidence, laquelle cette fois lui appartenait de droit, puisque Flavien était seul directement en cause. Il parla en maître au concile. Eutychès y parut beaucoup moins en accusé qu'en accusateur et en juge. Quant à Flavien et à Eusèbe, on leur permit à peine d'ouvrir la bouche pour justifier les actes du synode de Constantinople et la condamnation d'Eutychès. On ne permit pas non plus aux légats de Rome, malgré leurs instances réitérées, de lire la lettre de Léon à Flavien. On se borna à lire les actes du concile de Constantinople et à entendre les déclarations d'Eutychès. Ce dernier fut déclaré orthodoxe et rétabli dans sa charge et dans la communion de l'Église. Flavien et Eusèbe, ainsi que les principaux évêques qui avaient pris part à la condamnation d'Eutychès, ou l'avaient approuvée, furent déposés et frappés d'anathème. On allégua contre eux, et contre Flavien en particulier, qu'ils avaient violé le canon du concile d'Éphèse de 431, interdisant de publier ou d'employer aucune confession de foi autre que les symboles de Nicée et de Constantinople.

Au moment de procéder au vote pour prononcer ces condamnations, quelques évêques, amis de Flavien, entourèrent Dioscure pour intercéder en faveur du patriarche de Constantinople. Dioscure s'écria qu'on en voulait à sa vie et appela à son aide les soldats et les moines de Barsumas qui se tenaient à la porte de l'église. Ceux-ci pénétrèrent aussitôt, l'épée ou le bâton à la main, et alors commencèrent les scènes de violence les plus scandaleuses. Les soldats et les moines menaçaient de frapper les évêques pour les forcer à voter la condamnation de Flavien. Il y eut même, dit-on, du sang versé. Le tumulte devint si grand que les secrétaires du concile ne pouvaient plus rédiger les

procès-verbaux; il fallut faire signer en blanc les actes du concile, et ici encore on employa la force. On maltraita cruellement tous ceux des membres de l'assemblée qui tenaient pour l'archevêque Flavien. Flavien lui-même ne fut pas respecté. Il fut renversé, frappé et traîné tout meurtri hors de l'église. Trois jours après, au moment où il prenait le chemin de l'exil, Flavien mourait des suites des émotions et des mauvais traitements qu'il avait endurés.

Dioscure fit également condamner par le concile *Théodoret* de Cyrrhe et *Domnus* d'Antioche, qui avaient combattu la doctrine exposée par Cyrille dans ses douze *anathèmes*. Il lança enfin l'anathème contre Léon pour avoir professé, par la bouche de ses légats, des doctrines hérétiques, comme celle de la distinction des deux natures. — Puis, sans perdre un instant, aussitôt après la clôture du concile, Dioscure part pour Constantinople, où il ordonne archevêque, à la place de Flavien, un égyptien, *Anatolius*, qui était son apocrisiaire à Constantinople, après avoir été diacre à Alexandrie.

Théodose II sanctionna tout ce qui s'était fait à Éphèse ; il exila les évêques condamnés, en sorte que Dioscure semblait tout-puissant. Mais les choses ne tardèrent pas à changer de face. Pendant la tumultueuse séance du concile, où Flavien avait été si indignement traité, il avait eu le temps d'en appeler, de l'injuste sentence qui le frappait, au pape Léon et aux évêques d'Occident. Il avait même rédigé cet appel par écrit sur ses tablettes et l'avait remis entre les mains du diacre *Hilaire,* l'un des légats de Rome. Hilaire était parvenu, non sans peine, à quitter Éphèse et à regagner l'Italie. Il avait remis à Léon l'appel de Flavien, et lui avait raconté en détail tout ce qui s'était passé au concile. Léon écrivit aussitôt à Théodose II une lettre très vive, dans laquelle il protestait avec indignation con-

tre ce qu'il appelait le brigandage d'Éphèse — *latrocinium ephesinum*, — et déclarait nul ce qui s'y était fait, à cause des violences qui y avaient été commises. — Le nom par lequel Léon flétrissait dans sa lettre le concile d'Éphèse lui est resté : on l'appela désormais le concile du brigandage, ou le *concile des brigands* — σύνοδος ληστρική.

En même temps que la lettre de Léon, arrivait la nouvelle, tenue d'abord cachée, de la mort tragique de Flavien. Cette nouvelle porta à son comble l'indignation dans la ville de Constantinople, et l'empereur, cédant à la pression de l'opinion publique et aux instances de sa sœur Pulchérie, allait désavouer Dioscure et ses complices, lorsque la mort vint le surprendre. Il succomba aux suites d'une chute de cheval, en 450. L'empire revint, après sa mort, à sa sœur Pulchérie, qui prit pour époux et pour collègue le sénateur Marcien, ancien soldat plein de bravoure, et très attaché comme elle à l'orthodoxie.

Pulchérie et Marcien rappelèrent les bannis. Ils firent rapporter à Constantinople et inhumer en grande pompe les restes de Flavien, dont le peuple fit un martyr et un saint. En même temps, ils demandèrent la réunion d'un concile œcuménique pour réparer les maux causés par le faux concile d'Éphèse. Léon redoutait l'agitation qui accompagnait toujours les conciles, et il aurait voulu que celui-ci se réunît à Rome ; mais il céda aux raisons de Marcien et de Pulchérie, qui croyaient le concile nécessaire et voulaient, puisque le scandale avait eu lieu en Orient, que la réparation se fît aussi en Orient.

Le pape avait posé à son acceptation les conditions suivantes :

1° Que l'empereur fût là pour prévenir le retour des désordres ;

2° Que l'assemblée fût présidée par ses légats ;

3° Que sa lettre à Flavien fût lue et insérée aux actes du concile;

4° Que Dioscure ne siégeât pas comme évêque.

Le concile devait s'ouvrir à Nicée, le 1er septembre 451. Les évêques y furent exacts, mais non pas l'empereur. Il était retenu dans sa capitale par la gravité des événements politiques. C'était le moment où Attila, battu par Aëtius, s'avançait vers le Danube. Comme l'absence de l'empereur aurait amené la retraite des légats, on transporta le concile à Chalcédoine, vis-à-vis de Constantinople, sur la côte asiatique du Bosphore.

L'ouverture eut lieu le 8 octobre. Six cent trente ou six cent trente-six évêques assistaient au concile. Léon y était représenté par quatre légats et l'empereur par six commissaires. Dès le début, la présence de Dioscure souleva un incident; à la requête d'Eusèbe, et malgré les légats, on lui accorda le droit de siéger provisoirement comme évêque, jusqu'au moment où il serait mis en accusation.

On procéda ensuite à la lecture des actes du faux concile d'Éphèse. Cette lecture provoqua l'annulation du concile et la mise en accusation de Dioscure. Des scènes violentes mirent aux prises, mais seulement en paroles, les Orientaux et les Égyptiens. Dioscure refusa de comparaître comme accusé devant le concile. Il fut jugé par contumace et condamné, non pas comme hérétique, mais à cause des violences dont il s'était rendu coupable à Éphèse, et aussi à cause d'immoralités. Il fut exilé à Gangra, où il mourut peu de temps après.

Eutychès fut de nouveau condamné, déposé et exilé. On ne sait rien de précis sur sa mort, mais il y a lieu de penser qu'il ne survécut pas longtemps à la sentence qui l'avait frappé.

La confession de Flavien, lue au concile de Constantinople en 448, fut approuvée; la mémoire du patriarche

martyr fut réhabilitée, honorée, et même canonisée. On loua aussi Cyrille et sa lettre à Nestorius, qui fut recommandée aux fidèles comme la meilleure réfutation de l'hérésie nestorienne : lui aussi fut canonisé. Enfin, on accorda la même approbation et les mêmes louanges aux écrits de Théodoret de Cyrrhe et d'Ibas d'Édesse, qui contenaient la réfutation des erreurs d'Eutychès. Il est à remarquer que Théodoret avait réfuté les douze anathèmes de Cyrille : c'était donc les désavouer, tout en canonisant leur auteur.

Quant à la lettre de Léon à Flavien, elle fut lue tout entière en présence des membres du concile, et elle fut accueillie par une approbation unanime et d'universelles acclamations. Les six cents évêques présents s'écrièrent, après l'avoir entendue : « C'est la foi des Pères ! c'est la foi des apôtres ! nous croyons tous comme Léon ! » Aussi, lorsqu'il s'agit de formuler au nom du concile, c'est-à-dire au nom de l'Église, la foi orthodoxe sur les points controversés, les légats romains crurent-ils pouvoir proposer que l'on adoptât simplement la lettre de Léon à titre de symbole. Mais la majorité du concile trouva préférable que l'assemblée rédigeât elle-même un symbole, et la rédaction de ce symbole fut confiée à une commission de vingt-deux membres.

La commission prit pour base de son travail la confession de Flavien (qui n'était guère que la reproduction de la formule d'Antioche), et la lettre de Léon à Flavien. Après divers amendements apportés à la rédaction primitive, le symbole fut solennellement approuvé par le concile. Ce *symbole de Chalcédoine* est le troisième symbole œcuménique (le troisième concile œcuménique, celui d'Éphèse, en 431, n'avait pas rédigé de symbole nouveau).

Il commence par rappeler, en les approuvant, les symboles de Nicée et de Constantinople. Puis il condamne ceux qui refusent à la Vierge Marie le nom de θεοτόκος,

comme aussi ceux qui confondent les deux natures de Jésus-Christ en une seule — λέγοντας μίαν εἶναι φύσιν τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος. — Enfin, il formule de la manière suivante la doctrine de l'incarnation et des deux natures (c'est le passage capital de ce document) :

SYMBOLE DE CHALCÉDOINE

Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ανθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοουσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν, κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων (var. : ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον, ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε· καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

Il n'y a dans ce symbole rien d'absolument nouveau : on ne fait que formuler avec plus de précision ce qui avait été la foi commune de l'Église, en prenant aux deux conceptions théologiques rivales ce qu'elles renferment de vrai, et en écartant et condamnant les exagérations qui conduisaient à des erreurs contraires et qui compromettaient également la pureté de la foi.

De là, la partie négative du symbole, qui est assez déve-

loppée. On condamne à la fois Nestorius, dont la doctrine compromettait l'unité de la personne du Christ, et Eutychès qui effaçait la distinction des natures. Contre *Nestorius*, on confesse un seul et même Christ, Fils et Seigneur : l'expression τὸν αὐτόν revient sans cesse. Et l'on affirme que l'unité de sa personne est indivisible — ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως. — Contre *Eutychès*, on affirme que cette personne unique se compose de deux natures distinctes — ἐκ δύο φύσεων, — et que l'union de ces deux natures est une union sans confusion et sans mélange — ἀσυγχύτως — οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης, — c'est-à-dire que cette union laisse subsister chacune des natures dans son intégrité. On condamne aussi ceux qui affirment, comme l'avaient fait *Cyrille* et la plupart des théologiens d'Alexandrie, que les deux natures se transforment l'une dans l'autre, échangeant mutuellement leurs attributs et se pénétrant tellement l'une l'autre, que tout ce qui est attribuable à l'une peut être également attribué à l'autre. L'union se fait, dit le symbole, sans transformation — ἀτρέπτως, — chaque nature conservant ses caractères, ses attributs et son activité propre — σωζομένης τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως. — Les quatre adverbes négatifs, placés à la suite l'un de l'autre, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, sont remarquables, en ce qu'ils condamnent brièvement et formellement ces trois conceptions différentes du problème de l'union des deux natures.

Quant à la doctrine positive du symbole, elle n'est que la confirmation sous forme directe de la théorie formulée déjà sous forme indirecte ou négative. Elle peut se résumer en ces mots : *une seule personne en deux natures* — ἓν πρόσωπον ἐκ δύο φύσεων, ou ἐν δύο φύσεσιν. — C'est l'unité de la personne qui forme le lien vivant et indissoluble entre les deux natures; quoique chacune demeure distincte et conserve ses attributs et sa sphère d'activité propre, elle

agit toujours en communion avec l'autre, et sans que l'unité de la personne soit brisée.

---

## § V. — CONTROVERSE MONOPHYSITE

Les Égyptiens protestèrent contre le symbole de Chalcédoine, qu'ils déclaraient contraire aux décisions prises à Éphèse en 431 (approbation des douze anathèmes de Cyrille) et suspect de nestorianisme. Il y avait beaucoup d'injustice assurément et d'exagération dans ces reproches, car Nestorius avait été formellement condamné à Chalcédoine ; mais il y avait aussi quelque chose de fondé. L'attitude de l'Église n'avait pas été la même à Chalcédoine qu'à Éphèse. Après avoir approuvé la doctrine de Cyrille, on l'avait désavouée. Pourquoi l'Église s'était-elle ainsi partiellement déjugée ? C'est que, dans l'intervalle, avait paru ce Cyrille exagéré qui s'appelait Eutychès. Celui-ci avait tiré de la doctrine cyrillienne des conséquences fâcheuses, suspectes d'apollinarisme et de gnosticisme docète. Après avoir incliné vers la théologie égyptienne pour l'opposer à l'erreur de Nestorius, l'Église inclina vers la théologie syrienne, pour résister à l'erreur d'Eutychès. Comme on avait condamné Nestorius en 431, on condamna Eutychès en 451. Mais en le condamnant, on désavoua la doctrine de Cyrille qui avait servi de point de départ à son hérésie. Le danger des conséquences avait fait sentir le danger des prémisses.

Ainsi, malgré ses fluctuations apparentes, la majorité de l'Église était demeurée conséquente avec elle-même. Elle avait écarté tour à tour les opinions extrêmes, et gardé entre elles une voie moyenne, sauvegardant à la fois l'unité de la personne et la distinction des natures ; et tout cela, dans le but de maintenir intacts les deux faits

qui sont le fondement même du salut, l'humanité de Christ et sa divinité.

Le parti égyptien ne voulut pas suivre l'Église dans cette voie. Il demeura obstinément attaché à la doctrine d'une seule nature, malgré les dangereux excès auxquels elle avait conduit Eutychès. Ce parti prit dès lors le nom de *monophysites*, et continua la lutte commencée par Dioscure et Eutychès. La controverse monophysite n'est donc que le prolongement de la controverse eutychéenne. Elle dura plus d'un siècle, remplissant de désordre et de bruit l'Orient tout entier, et provoquant un schisme passager entre l'Orient et l'Occident.

Je ne raconterai pas en détail cette nouvelle controverse ; le récit en serait trop long, et offrirait peu d'intérêt. La grande époque des controverses est finie ; nous entrons dans cette seconde période que nous avons caractérisée dans notre introduction générale, période compliquée et confuse, où les passions théologiques se donnent libre carrière sans grand profit pour la foi et pour la vie religieuse, ni même pour la doctrine de l'Église et la théologie.
Il n'y a plus, dans cette période, de grands noms, de grandes individualités sur la scène, plus de figures qui rappellent les Athanase et les Arius, ou même les Nestorius, les Cyrille et les Eutychès ; mais seulement des noms obscurs et dignes de l'oubli où ils sont tombés, Pierre le Foulon, Pierre le Bègue, Timothée Ælurus, etc.; des doctrines plus obscures encore, exposées en termes barbares et à peine intelligibles ; souvent aussi des partis anonymes, sans chefs — *acéphales*, comme quelques-uns se nomment eux-mêmes, — ou dont le nom n'est qu'un terme rébarbatif de théologie : *phthartolâtres*, *aphthartodocètes*, etc...

Les débats se rapetissent avec les personnages qui s'y

trouvent engagés. Au lieu de porter, comme autrefois, sur l'un des points capitaux de la foi chrétienne, sur la divinité ou sur l'humanité du Sauveur, ils ne portent plus que sur des questions toutes secondaires, sur des points obscurs de théologie, sur des problèmes insolubles, sur des subtilités curieuses et indiscrètes, n'ayant aucune importance au point de vue de la foi et de la vie religieuse.

En même temps qu'ils se rapetissent, les débats se compliquent. Nous ne sommes plus, comme autrefois, en présence de deux partis bien tranchés, dont l'un représente la vraie foi chrétienne et la doctrine de l'Église, l'autre l'hérésie, — ou de deux tendances pouvant toutes deux conduire à l'hérésie, et entre lesquelles l'Église s'efforce de tenir une voie moyenne pour sauvegarder la foi ; nous sommes en présence de conceptions également insuffisantes ou fausses, quand elles ne sont pas également indifférentes et stériles. Et ces conceptions sont d'autant plus nombreuses que la question débattue est plus subtile et donne lieu à plus d'interprétations diverses. Chaque parti s'émiette en une quantité de petits partis, ayant chacun son chef et son drapeau, et se faisant entre eux une guerre acharnée, le plus souvent à propos de distinctions subtiles sur une pointe d'aiguille.

C'est ainsi que l'on peut compter jusqu'à cinq fractions distinctes dans le parti monophysite :

1° Les *Sévériens*, ou disciples de *Sévère* d'Antioche, appelés aussi *phthartolâtres*, parce qu'ils enseignaient que le corps du Seigneur était sujet à la corruption comme le nôtre, quoique, en vertu de l'unité des natures, ce corps dût être adoré dans son union avec la nature divine du Christ;

2° Les *Julianistes*, ou disciples de *Julien* d'Halicarnasse, appelés aussi *aphthartodocètes*, parce qu'ils enseignaient l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ ;

3° Les *Agnoètes*, ainsi appelés, parce qu'ils enseignaient que Jésus-Christ avait ignoré certaines choses ;

4° Les *Aktistètes*, qui croyaient que le corps du Christ n'avait pas été créé, mais produit par une sorte d'émanation de la substance divine, analogue à l'éternelle génération du Verbe ;

5° Les *Ktistolâtres*, qui croyaient, au contraire, que le corps de Christ avait été créé de la même manière que toutes les autres choses créées.

Des violences tumultueuses, des troubles quelquefois sanglants se mêlent à ces controverses. C'est ainsi qu'à diverses reprises les rues et les églises d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie furent ensanglantées, et les dissensions religieuses dégénérèrent en guerre civile. A Antioche, les troubles furent provoqués par une censure de Pierre le Foulon, patriarche monophysite, qui introduisit dans le *trisagion* la formule θεὸς ἐσταυρώθη. Ce mot remplaça le θεοτόκος de la querelle nestorienne, et devint le centre de toute la lutte.

La *rabies theologica* et le fanatisme turbulent des moines ne suffisent pas à expliquer à eux seuls de pareilles violences. Des passions politiques, des rivalités de races et de nationalités se mêlaient aux passions religieuses et aux rivalités ecclésiastiques, et venaient compliquer et envenimer le débat. A mesure que la puissance impériale déclinait en Orient, les liens de sujétion qui rattachaient à Constantinople les éléments assez hétérogènes dont se composait l'empire, allaient se relâchant toujours plus. L'Égypte, l'Arménie, la Syrie supportaient impatiemment un joug dont elles étaient lasses depuis longtemps déjà. Trop faibles elles-mêmes pour secouer ce joug et se constituer en état de révolte ouverte, elles exhalaient leurs ressentiments en faisant échec à l'autorité impériale sur le terrain religieux et ecclésiastique. La cause de l'hérésie

et du schisme devenait la cause nationale. On était chef de secte comme on est ailleurs chef d'insurrection. L'hérésie et le schisme étaient une façon de protestation et de révolte, et le peuple, fort étranger d'ailleurs aux subtiles questions débattues, suivait le drapeau de l'hérésie ou du schisme, parce que ce drapeau représentait pour lui les traditions, les souvenirs de sa nationalité perdue et ses aspirations à l'indépendance et à l'autonomie politique. L'orthodoxie représentait au contraire l'oppression étrangère.

Enfin, ce qui venait encore compliquer les débats, c'était l'intervention incessante, et le plus souvent maladroite et intempestive des empereurs. Non seulement ils intervenaient pour faire exécuter par la force les décisions des conciles, et faire régner la théologie orthodoxe dans toutes les régions de l'empire ; mais ils se faisaient théologiens eux-mêmes ; ils tranchaient par des édits les questions que les conciles n'avaient pas résolues, ou qu'ils avaient résolues dans un sens qui n'était pas le leur, et ils prétendaient faire observer ces édits par la force, et établir par là l'unité religieuse, afin d'assurer la paix et l'unité politique. La plupart des empereurs du v^e^, du vi^e^ et du vii^e^ siècle se sont piqués de théologie. C'était une manie en quelque sorte héréditaire sur le trône de Constantinople.

Mais, outre que la théologie impériale était le plus souvent une assez pauvre théologie, l'intervention active des empereurs dans les débats théologiques fut presque toujours malheureuse, et alla contre le but qu'ils s'efforçaient d'atteindre, savoir l'unité religieuse et la paix politique.— J'en donnerai un ou deux exemples.

L'empereur *Zénon* s'avisa, en 482, de publier un édit dans lequel il formulait le dogme théologique de façon à

concilier, pensait-il, les deux opinions contraires touchant les natures. Il espérait par là apaiser les querelles, pacifier les esprits et ramener l'unité religieuse. Aussi donna-t-il à son édit le nom de *Hénoticon* — ἑνωτικόν, — formule d'union, ou destinée à procurer l'union. — Ce document n'offre qu'un médiocre intérêt, et ne renferme rien d'absolument nouveau. Il fait seulement aux Monophysites une concession grave, en disant que les gloires et les souffrances du Christ doivent être attribuées à la même nature — ἑνός φαμεν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη. — L'Hénoticon de Zénon, au lieu d'être un instrument de paix, fut un brandon de discorde. Au lieu de procurer l'unité religieuse, il provoqua deux ou trois schismes partiels, et vint compliquer encore une situation déjà fort embrouillée :

1° Accepté par le patriarche d'Alexandrie, *Pierre Mongus* (ὁ μογγός, le bègue), il déplut aux Monophysites rigides d'Égypte, lesquels se séparèrent de leur patriarche, et formèrent un schisme;

2° Il parut trop monophysite, au contraire, aux évêques syriens, qui protestèrent et se séparèrent ;

3° L'évêque de Rome, *Félix III*, protesta également contre le formulaire impérial, parce qu'il était contraire au symbole de Chalcédoine. Ces protestations étant demeurées sans effet, Félix excommunia le patriarche de Constantinople, *Acacius*, et il y eut, entre l'Orient et l'Occident, un schisme qui dura trente-cinq ans, de 484 à 519. Ce schisme ne cessa que sous le règne de l'empereur *Justin Ier*, qui abrogea l'Hénoticon et rendit obligatoire le symbole de Chalcédoine.

Vers le milieu du siècle suivant, l'empereur *Justinien* voulut intervenir aussi de sa personne dans les controverses théologiques, et son intervention ne fut pas plus heureuse que celle de Zénon. Comme Zénon, comme Théo-

dose, comme Constantin, comme tous les empereurs, en un mot, il aspirait à fonder l'unité politique sur la base de l'unité religieuse et ecclésiastique. Or, les Monophysites s'étaient peu à peu séparés de l'Église et organisés en Église schismatique. Justinien voulut les ramener, et n'épargna rien dans ce but.

Un certain *Théodore Ascidas*, évêque de Césarée, qui exerçait une grande influence dans les conseils de l'empereur, et avait pris sur lui un grand ascendant, lui persuada que l'un des principaux griefs des Monophysites contre le concile de Chalcédoine, dont ils refusaient de reconnaître l'autorité et le symbole, était que ce concile avait approuvé les écrits de Théodoret de Cyrrhe et d'Ibas d'Édesse, lesquels réfutaient les opinions d'Eutychès et de Cyrille. Ces écrits étaient hérétiques au premier chef aux yeux des Monophysites. Ils les mettaient sur la même ligne que ceux de Théodore de Mopsueste, le maître de Nestorius, et les enveloppaient du même anathème. On avait pris l'habitude de les désigner sous le nom des « trois chapitres », et une polémique fort vive s'était engagée en Orient et en Occident à l'occasion de ces trois chapitres, attaqués d'une part et défendus de l'autre avec une égale passion. — L'évêque de Césarée était un adversaire des trois chapitres, et il persuada à l'empereur que, si ces écrits étaient solennellement désavoués et condamnés, les Monophysites rentreraient certainement dans la communion de l'Église, en acceptant le concile et le symbole de Chalcédoine.

Justinien publia donc un édit dans lequel les écrits de Théodoret et d'Ibas furent condamnés en même temps que ceux de Théodore de Mopsueste, et il prétendit obliger tous les évêques à signer cette condamnation. Mais il rencontra de grandes résistances de la part des évêques fidèles à la doctrine de Chalcédoine. Le pape *Vigile* fut du nombre. L'empereur convoqua alors un concile général, qui se réu-

nit à *Constantinople*, le 4 mai 553 : c'est le cinquième concile œcuménique.

Il fut présidé par le patriarche de Constantinople, et il n'y assista que cinq évêques occidentaux, tous africains. Théodore Ascidas en fut l'âme. Il y fit confirmer la condamnation prononcée contre les trois chapitres par l'édit de Justinien. On commença par reconnaître l'œcuménicité et l'autorité du concile de Chalcédoine et on approuva son symbole. Puis on condamna les trois chapitres, c'est-à-dire les écrits de Théodore de Mopsueste, de Théodoret de Cyrrhe et d'Ibas d'Édesse. Enfin, l'on frappa aussi d'anathème tous ceux qui ne reconnaissaient pas que celui qui a été crucifié au Calvaire est vrai Dieu et l'une des personnes de la triade divine, — Θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος. — C'était approuver l'expression populaire ὁ Θεὸς ἐσταυρώθη, dont l'introduction dans le *trisagion* avait provoqué des troubles sanglants à Antioche, et qui était l'un des *schibboleth* du monophysitisme.

Ainsi, il y avait une certaine contradiction entre les diverses décisions du concile. Il approuvait d'abord le concile de Chalcédoine et son symbole, et ensuite il condamnait les écrits que ce concile avait approuvés, et approuvait ce qu'il avait condamné, — savoir la formule par laquelle on attribuait à la divinité ce qui ne convient qu'à l'humanité — Θεὸς ἐσταυρώθη.

L'empereur pensait faire ainsi à chacun des partis en présence sa part, obtenir l'adhésion de tous les deux aux canons de Constantinople, et assurer la paix et l'unité religieuse. Mais ses espérances furent trompées. Comme il arrive toujours en pareil cas, ce compromis ne satisfit personne, ni les Monophysites, parce que le symbole de Chalcédoine, qu'ils n'admettaient pas, était confirmé, ni les catholiques, parce que les condamnations portées par les derniers canons contredisaient les décisions de Chalcé-

doine. Ainsi, les Monophysites ne se ralliaient pas au concile, et les catholiques s'en séparaient. Dès lors, on avait trois grands partis au lieu de deux.

L'Occident s'était toujours montré très attaché à la doctrine de Chalcédoine, que nous retrouvons formulée avec une grande précision dans la seconde partie du symbole *Quicumque* (fin du v^e ou commencement du vi^e siècle). Cette seconde partie fait exactement pendant à la première, que nous avons déjà citée, à propos de la Trinité. On y retrouve la même audace dans les affirmations contradictoires. En voici le texte :

SYMBOLE *QUICUMQUE* (2^e partie)

*27. Sed necessarium est ad æternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat (qui vult salvus esse).*

*28. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus pariter et homo est;*

*29. Deus ex substantia Patris ante sæcula genitus : homo ex substantia matris in sæculo natus ;*

*30. Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens ;*

*31. Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem ;*

*32. Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus :*

*33. Unus autem non conversione divinitatis in carnem sed assumptione humanitatis in Deum :*

*34. Unus omnino non confusione substantiarum, sed unitate personæ ;*

*35. Nam, sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Chritus ;*

*36. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis ;*

*37. Ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos ;*

*38. Ad cujus adventum omnes homines resurgere debent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem ;*

*39. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam ; qui vero mala, in ignem æternum ;*

*40. Hæc est fides catholica, quam nisi quisquam fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.*

Fidèle à la foi qu'exprime ce document, l'Église latine refusa de reconnaître le concile de Constantinople de 553, dont elle contestait l'œcuménicité et qu'elle jugeait infidèle à l'esprit de celui de Chalcédoine. Le pape *Vigile*, en particulier, protesta contre ses décisions ; mais bientôt après, il céda, chose étrange, aux menaces et aux promesses impériales, et envoya son adhésion. *Pélage* I[er], son successeur, reconnut aussi le concile. Mais une partie des Églises d'Occident persistèrent dans leur opposition et se séparèrent à la fois de Constantinople et de Rome : ce furent les Églises d'Illyrie, du nord de l'Italie et du nord de l'Afrique. Ce nouveau schisme ne cessa que lorsque *Justin II*, successeur de Justinien, eut aboli par un décret, en 565, les décisions du concile de Constantinople contraires à celles de Chalcédoine. Dès lors, le concile de 553 fut universellement reconnu comme le v[e] de la série des conciles œcuméniques, et la controverse monophysite fut terminée.

Seulement les Monophysites stricts demeurèrent séparés et se constituèrent en Église schismatique :

1° En Egypte, où ils formèrent l'Église *copte*, ayant à sa tête un patriarche particulier et se servant dans le culte de la langue copte au lieu de la langue grecque ;

2° En Éthiophie et en Abyssinie, où ils eurent aussi un patriarche particulier qui portait le titre d'*Abbuna* ;

3° En Arménie, où le monophysitisme se développa sous la protection des Perses, maîtres du pays depuis 428 ; ils s'y constituèrent en église *arménienne*, ayant ses rites particuliers et son patriarche, qui portait le titre de *catholicos* ;

4° En Syrie et en Mésopotamie. Après diverses vicissitudes, les Églises monophysites de ces contrées furent réorganisées par le moine *Jacob Baradaï*, et prirent de lui le nom d'Églises *Jacobites*, sous lequel elles subsistèrent après la conquête arabe, et se sont perpétuées jusqu'à nos jours.

---

## § VI. — CONTROVERSE MONOTHÉLITE

La controverse monophysite eut encore un dernier écho, au VIIe siècle, dans la controverse *monothélite*. Une question était demeurée indécise. On avait dit : « Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, de même essence que le Père et de même essence que nous ; il y a en lui une seule personne et deux natures, inséparablement unies sans être confondues, conservant chacune ses attributs respectifs, au lieu de se les communiquer l'une à l'autre. » Mais on n'avait pas dit s'il y avait en Jésus-Christ une ou deux volontés. Cette question se posa à son tour.

Elle pouvait être tranchée en deux sens opposés : en partant de la dualitédes natures, on arrivait à deux volontés ; en partant de l'unité de la personne, on arrivait à une seule. Et de fait, ces deux solutions furent soutenues, la première par les orthodoxes, la seconde par les monophysites. Parmi les orthodoxes eux-mêmes, quelques-uns pensaient que la doctrine d'une volonté unique pouvait se justifier comme conséquence de l'unité de la personne.

Une controverse nouvelle s'engagea sur ce point. Elle amena une détermination plus précise encore du dogme par un nouveau concile général, le troisième concile de Constantinople (680), qui formula la dualité des volontés comme celui de Chalcédoine avait formulé la dualité des natures, et elle fit naître un troisième schisme, qui, comme les précédents, dure encore.

Voici à quelle occasion s'ouvrit cette controverse.

L'empereur *Héraclius* (611-641) venait de reconquérir sur les Perses la Syrie et l'Arménie, où, grâce à la domination persane, le monophysitisme s'était maintenu et développé librement. Pour ramener dans l'Église ses nouveaux sujets, ainsi que les Monophysites d'Égypte, il eut la pensée de leur faire une concession : il accorda qu'il n'y avait en Jésus-Christ qu'une seule volonté. Cette concession, il la justifiait en alléguant qu'elle ne contredisait pas le texte des anciens canons, que la doctrine d'une seule personne conduit à celle d'une seule volonté, et que statuer deux volontés, ce serait statuer deux personnes. Le patriarche de Constantinople, *Sergius*, consulté par l'empereur, répondit que les anciens docteurs paraissaient favorables à la doctrine d'une seule volonté. Héraclius alors n'hésita plus, et publia un édit théologique, rédigé par Sergius, où il était dit qu'il n'y a en Christ qu'une seule volonté divino-humaine — μία θεανδρικὴ ἐνέργεια.

Cette mesure obtint d'abord un plein succès. L'évêque *Cyrus*, promu au siège d'Alexandrie parce qu'il était favorable à la doctrine monothélite, rallia les Sévériens d'Égypte (ou phthartolâtres, parti modéré des Monophysites). Et le pape *Honorius* adhéra aussi à l'édit impérial. Mais *Sophronius*, patriarche de Jérusalem, protesta en déclarant que la doctrine nouvelle conduisait à l'apollinarisme et compromettait l'humanité de Jésus-Christ. En 637, les Arabes prirent Jérusalem, la Palestine et,

trois ans après, l'Égypte ; mais l'élan était donné, et la controverse engagée suivit son cours.

Honorius et Sergius demandèrent en vain qu'on abandonnât l'expression contestée. L'empereur publia un édit — ἔκθεσις — en 638, qui condamnait la théorie des deux volontés, et affirmait la théorie contraire — ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦμεν. — Honorius y adhéra ; mais le moine *Maxime* souleva l'Afrique contre cette formule. Après la mort de l'empereur et du pape, la lutte continua à diviser et à passionner les esprits. *Constant II*, successeur d'Héraclius, publia un nouvel édit — τύπος τῆς πίστεως — (648), qui ordonnait de ne plus s'occuper de la question ; mais, pendant ce temps, l'Occident et le pape *Martin Ier* avaient pris ouvertement parti pour la doctrine des deux volontés. Les édits d'Héraclius et de Constant furent condamnés dans un concile de Latran, en 649. Enfin l'empereur *Constantin IV Pogonat* (668-685), pour mettre fin à la querelle, convoqua le concile général de Constantinople (VIe œcuménique, appelé aussi premier concile *in Trullo*, 680).

Une lettre du pape *Agathon* à l'empereur servit de base à la rédaction du nouveau symbole. On y affirma les « deux volontés de Christ, distinctes et inséparables, unies et non confondues, jamais opposées ou contraires, mais toujours en accord, la volonté humaine était subordonnée à la volonté divine » — δύο φυσικὰς θελήσεις, ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ... κηρύττομεν· καὶ δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί· ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι. — L'anathème lancé contre les principaux monothélites, entre autres contre le pape Honorius, fut renouvelé par le concile œcuménique de 692.

Il y a peu de chose à dire sur la destinée ultérieure du

monothélisme. La Syrie était depuis longtemps le refuge de toutes les opinions dissidentes et proscrites. Les Monothélites à leur tour y cherchèrent un asile, et y fondèrent, dans les montagnes du Liban, une petite secte, groupée autour du couvent de Saint-Maron, dont l'abbé était leur patriarche. Les *Maronites* se maintinrent indépendants contre les Arabes et contre Byzance ; ils se sont conservés jusqu'à nos jours, mais après être entrés en relations, depuis le douzième siècle, avec l'Église romaine.

---

## § V. — APPRÉCIATION DES CONTROVERSES ET SOLUTION DU PROBLÈME CHRISTOLOGIQUE

Nous voici parvenus au terme de ces longues controverses. Essayons d'en apprécier les résultats. — Qu'avait fait l'Église?

1° Elle avait affirmé la divinité et l'humanité de Jésus-Christ contre tous ceux qui méconnaissaient ou amoindrissaient l'une ou l'autre. Jésus-Christ, avait-elle dit, est vrai Dieu et vrai homme. Et, pour mieux établir la plénitude de cette divinité et la réalité de cette humanité, elle avait déclaré que Jésus-Christ est consubstantiel au Père quant à sa divinité et consubstantiel à nous quant à son humanité. Son humanité, disaient les symboles, se compose des mêmes éléments que la nôtre : un corps de la même nature que le nôtre, sujet aux mêmes besoins et aux mêmes souffrances, et une âme intelligente, douée de conscience et de volonté et vivant de la même vie morale que la nôtre. En formulant ces affirmations, l'Église avait assurément fait une œuvre légitime; elle avait rempli un devoir et obéi à une nécessité. Ne fallait-il pas protéger contre toutes les atteintes la vérité qui est au centre de la doctrine chrétienne, et qui est l'objet fondamental de la foi qui sauve?

Car, si Jésus-Christ n'est pas le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, il ne peut pas être notre Sauveur.

2° Mais l'Église avait fait plus encore. Elle avait cherché à déterminer les rapports de cette divinité et de cette humanité du Sauveur. Elle avait formulé une théorie de l'incarnation et de la personne de Jésus-Christ. Cela encore était légitime, sans doute, car l'apôtre nous exhorte à « ajouter à la foi la science » (2 Pier. I, 5), et la foi, comme la vie religieuse qui en découle, a tout à gagner à se rendre compte d'elle-même et de son objet. Seulement l'Église alla trop loin dans cette voie; elle dépasse le but, et fit trop de théologie. Sur ce point, comme à propos de la doctrine de la Trinité, elle eut le tort de prétendre enfermer dans des formules rigoureuses un mystère qui dépasse toutes les formules; elle eut surtout le tort beaucoup plus grave d'imposer comme articles de foi nécessaires au salut les formules contestables de sa théologie.

Cette théologie est très contestable, en effet. Elle n'est pas seulement insuffisante, elle est mauvaise en ce que l'explication qu'elle donne des faits a pour résultat d'altérer et de compromettre ces faits mêmes qu'il s'agit d'expliquer. La théologie ecclésiastique oscilla longtemps entre deux conceptions également insoutenables :

1° Celle de Cyrille, que Dorner a fort bien caractérisée d'un mot, en l'appelant point de vue *magique*, — conception qui nous fait assister à l'apparition fantastique d'un Dieu naissant, souffrant et mourant, sans cesser de posséder toute la plénitude des attributs divins. Dans ce point de vue, Jésus-Christ n'a qu'une nature, laquelle possède deux séries d'attributs ; ou bien il a deux natures, mais qui n'en forment qu'une par leur échange mutuel. Théorie inadmissible; car comment admettre cette nature unique douée d'attributs contradictoires, lesquels s'excluent

mutuellement, comme la toute-puissance et la faiblesse, la toute-science et l'ignorance, l'immutabilité et le développement progressif, la sainteté de nature et la lutte morale? Et comment admettre, d'autre part, cet échange continuel d'attributs contraires, cette transformation incessante d'une nature dans l'autre? Qu'est-ce qu'un Dieu qui ignore, qui souffre, qui est tenté, qui naît et qui meurt? Qu'est-ce qu'un homme qui sait tout, qui peut tout, qui est impassible, éternel et parfait? Les deux natures se dévorent l'une l'autre. Que devient le *moi* de Jésus-Christ? Où est le siège de sa personnalité?

2° L'autre conception était celle de Nestorius, que Dorner appelle un point de vue *mécanique*, — conception qui juxtapose sans les unir les deux termes contradictoires. On a, dès lors, un Dieu et un homme, mais l'unité de la personnalité disparaît comme précédemment.

La théologie ecclésiastique se fixa enfin dans une formule élaborée au concile de Chalcédoine (451) et au troisième de Constantinople (680), et qui n'est au fond que la reproduction du point de vue nestorien, quelque peu modifié et mitigé. L'Église affirme en Jésus-Christ une seule personne en deux natures, comme elle affirme en Dieu un seul Dieu en trois personnes. Chacune de ces natures est complète et conserve la plénitude de ses attributs distinctifs. Chacune agit dans la sphère qui lui appartient, tout en demeurant unie à l'autre par le lien de la personne unique qu'elles forment ensemble. A chaque nature correspond une volonté, de sorte qu'il y a en Jésus-Christ une seule personne et deux volontés. Ces deux volontés sont tout à la fois distinctes et inséparables comme les deux natures; seulement la volonté humaine est subordonnée à la volonté divine.

Ce nouveau point de vue n'est pas moins insoutenable que les deux autres, si tant est qu'il se distingue réelle-

ment du point de vue de Nestorius. En effet, comment concevoir dans une seule personne la coexistence de deux natures si opposées que les attributs de l'une sont la négation des attributs de l'autre? Comment concevoir dans une seule personne deux volontés, une volonté humaine et une volonté divine? La volonté n'est-elle pas l'attribut essentiel, le caractère distinctif, le centre et la substance même de toute personnalité? Si donc il y a deux volontés en Jésus-Christ, il faut qu'il y ait en lui deux personnes, et s'il n'y a qu'une personne, il faut qu'il n'y ait qu'une volonté. Les Monothélites n'avaient pas tort sur ce point.

La même difficulté subsiste en ce qui concerne la conscience de soi. Y a-t-il en Jésus-Christ deux consciences de soi, une divine et une humaine, ou n'y en a-t-il qu'une? L'Église n'a rien précisé sur ce point. Mais on peut arriver également aux deux résultats, selon qu'on prend pour point de départ l'unité de la personne ou la dualité des natures et des volontés. Et il semble que l'analogie doit nous conduire de la dualité des volontés à la dualité des consciences, comme elle a conduit l'Église de la dualité des natures à celle des volontés. Qu'est-ce en effet qu'une volonté inconsciente ? Je ne sais si c'est encore une volonté, mais à coup sûr ce n'est plus une volonté humaine et à plus forte raison ce n'est plus une volonté divine. Il y a donc deux consciences en Jésus-Christ; mais alors, que devient l'unité de sa personne? Dire qu'il y a deux *moi* en lui, un moi divin et un moi humain, c'est nier cette unité, c'est revenir à la conception nestorienne, qui nous montrait en Christ un Dieu et un homme, et non pas l'Homme-Dieu. — Si, au contraire, il n'y a qu'une conscience en Christ, où faut-il la placer? Dans la nature humaine ou dans la nature divine ? Est-ce l'homme, est-ce le Dieu qui dit « moi » en Christ, et qui est le centre et le support métaphysique de sa personne unique? Est-ce tous les

deux? Et alors, le sont-ils simultanément ou tour à tour? Autant de problèmes insolubles. Autant de difficultés insurmontables.

Pour éviter ces difficultés, on devait nécessairement être conduit à effacer et à absorber la nature humaine dans la nature divine, comme l'on subordonnait la volonté humaine à la volonté divine. Pour échapper à ce dualisme intolérable, on devait être entraîné à faire l'unité aux dépens de l'un des termes, et le terme sacrifié ne pouvait être que l'humanité du Sauveur. C'est ce qui arriva en effet. L'humanité de Jésus-Christ, en dépit de toutes les précautions prises pour la maintenir intacte, fut de plus en plus négligée, méconnue et sacrifiée. Jésus-Christ cessa peu à peu d'être considéré comme étant vraiment un homme, notre frère, tant son humanité avait été absorbée et transformée par sa divinité. Il tendit toujours plus à se confondre avec Dieu le Père. Et, dès lors, il cessa d'être un vrai médiateur, un véritable Sauveur. Il ne combla plus, par sa personne humaine et divine, l'abîme ouvert entre le Dieu saint et l'homme pécheur. Pour combler cet abîme béant, pour remplir la place vide laissée par Jésus, en qui l'on ne savait plus voir que la seconde personne de la Trinité, on chercha d'autres intercesseurs, d'autres sauveurs : Marie et les saints dans le ciel et le prêtre sur la terre.

Tant il est vrai que tout se tient dans la vérité chrétienne, et que les erreurs de la théologie ont leur contre-coup dans la vie religieuse! Ce n'est pas impunément qu'on fait de mauvaise théologie. Il importe donc d'en faire de bonne, et c'est pourquoi j'estime utile de m'arrêter encore un instant devant cette grave question de l'incarnation et de la personne du Christ, pour exposer brièvement un point de vue qui me paraît faciliter singulièrement la solution du problème christologique. C'est le point de vue connu sous le nom de *Kenôsis* (κένωσις, abaissement).

Remarquons d'abord que toutes les théories christologiques essayées du v^e au vii^e siècle, ont pour caractère commun de représenter le Logos comme conservant dans l'incarnation toute la plénitude de ses attributs divins, sans subir aucun changement. Et c'est là précisément ce qui a jeté l'Église dans les inextricables difficultés que j'ai signalées; c'est là ce qui l'a conduite à absorber peu à peu l'humanité du Sauveur dans sa divinité, à faire l'unité dans la personne de Christ aux dépens de la réalité de sa nature humaine, ou à statuer dans cette personne une dualité irréductible.

Or ce point de vue trahit une certaine notion de l'incarnation qui, selon moi, n'est pas la vraie. Les docteurs des premiers siècles et les rédacteurs des symboles œcuméniques se représentent le Logos comme *prenant* une nature humaine, ou plutôt un homme complet, composé d'un corps et d'une âme, qu'il ajoute et unit à sa nature divine, sans que celle-ci subisse aucune modification. Cette conception est celle que nous avons trouvée exposée dans les écrits de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, et qui est restée celle de l'Église et de l'orthodoxie — ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος. — Tantôt cet homme complet, ce corps et cette âme d'homme, sont unis au Logos jusqu'à se confondre avec lui (Cyrille); tantôt cet homme demeure entièrement distinct et séparé de lui, de telle sorte qu'une dualité irréductible se trouve constituée en la personne de Jésus-Christ (Nestorius, symbole de Chalcédoine et de Constantinople *in Trullo* I).

Cette notion de l'incarnation est difficilement intelligible, car on a peine à comprendre que le Verbe divin, le Fils de Dieu, s'unisse à un homme particulier, à un individu humain complet, ayant un corps et une âme, un moi personnel et distinct du moi divin du Logos. De plus cette notion n'est pas celle de la Bible. La Bible nous représente

l'incarnation comme un abaissement du Fils de Dieu, venant vivre ici-bas une vie humaine, échangeant sa gloire divine contre la condition de serviteur. Le Verbe, d'après les Écritures, ne *prend* pas *un homme*, un individu humain particulier et complet, composé d'un corps et d'une âme personnelle, pour l'unir à soi; il *devient homme*, il revêt une nature humaine impersonnelle, ou plutôt, il entre dans les conditions de la vie humaine; il prend rang lui-même dans l'humanité pour vivre une vie d'homme et pour accomplir, au nom et à la place de l'humanité, ce que l'humanité devait et ne pouvait accomplir.

Sans entrer ici dans le détail de la question exégétique, je me bornerai à citer deux ou trois textes qui me paraissent établir suffisamment la vraie notion biblique de l'incarnation.

Le premier est cette parole de l'Évangile de Jean (I, 14) : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. — Le mot σάρξ n'est pas ici synonyme de σῶμα : il désigne la nature humaine tout entière, l'ensemble des conditions physiques et morales de la vie humaine. Et je remarque qu'il n'est pas dit σάρκα ἔλαβεν, mais σάρξ ἐγένετο. Ainsi le Logos ne prend pas la nature humaine pour l'ajouter et la superposer à sa nature divine; il devient nature humaine. Il y a donc un changement en lui; il ne demeure pas tel qu'il était auparavant, il devient quelque chose de nouveau. L'idée du devenir implique à la fois l'idée du changement et celle de la permanence, le changement du mode d'existence et la permanence du sujet existant. Ce qui devient continue à être, mais il est d'une autre manière. Ainsi en est-il quand l'enfant devient homme, quand le gland devient chêne. L'homme c'est toujours l'enfant; c'est la même personne, le même moi, le même sujet, le même être, mais dans des conditions toutes nouvelles d'existence. Il en est de même du chêne par rapport au gland. — Il en est de même aussi

du Verbe devenant homme. Il change de conditions d'existence, tout en demeurant le même être, le même sujet personnel, le même moi. Il échange la vie divine contre la vie humaine. Il quitte la gloire céleste pour vivre sur la terre comme un homme au milieu des hommes : ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

C'est là ce que l'apôtre saint Paul enseigne d'une manière singulièrement explicite dans un passage célèbre (Philip. II, 6, 7) : ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών.... — Ici, l'idée de l'abaissement, du dépouillement, est évidente. Elle est marquée par cette expression si énergique : ἐκένωσεν ἑαυτόν· De quoi le Fils s'est-il dépouillé, de quoi s'est-il *vidé* lui-même ? Évidemment, de cette μορφὴ θεοῦ qui était la sienne, et cela pour revêtir la μορφὴ δούλου. L'incarnation nous est donc ici représentée comme un abaissement, comme un dépouillement, qui consiste en ce que le Fils échange la forme divine contre la forme d'un serviteur. C'est ce que Léon le Grand a très bien exprimé, en certains passages de sa lettre à Flavien. Et il faut remarquer ce qu'ont d'impersonnel les expressions employées par l'apôtre. Il n'est pas dit : ἄνθρωπον δοῦλον λαβών, mais μορφὴν δούλου. Il s'agit évidemment ici, non pas, comme le dit la théologie ecclésiastique, de l'assomption d'un homme complet, d'un individu humain particulier, par un Dieu qui conserve la plénitude de sa divinité, mais d'un échange entre l'état et la condition de Dieu, et l'état et la condition d'homme ou de serviteur. Il n'y a de personnel ici que le Fils lui-même, qui, par un acte volontaire de sa puissance et de son amour, renonce à la gloire divine pour entrer dans la condition d'un serviteur. — Cette même pensée se retrouve également exprimée dans 2 Corinth., VIII, 9 : δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν.

Enfin, le troisième passage qu'il faut citer est cette parole de Jésus-Christ lui-même dans Jean XVII, 5 :

Καὶ νῦν δόξαζον μὲ συ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. — Je trouve ici la confirmation éclatante des paroles de Paul dans l'épître aux Philippiens. Le Fils était donc, il le déclare lui-même, dans la gloire (ou en forme de Dieu), auprès du Père, avant que le monde fût fait. Cette gloire, il ne l'a plus, parce qu'il l'a volontairement quittée, et il demande à son Père de la lui rendre.

J'ajoute qu'on ne voit nulle part dans les Évangiles les traces d'une dualité de consciences, d'une dualité de volontés ou d'une dualité de natures. C'est toujours le même moi qui s'affirme en Christ : rien qui ressemble à cette double vie imaginée par la théologie ecclésiastique.

Telle est la notion biblique de l'incarnation. Je la trouve infiniment plus intelligible que l'autre. Elle a le triple avantage de simplifier le problème christologique, de laisser à l'humanité de Jésus ses vrais caractères sans porter atteinte à sa divinité, et de sauvegarder l'unité vivante de la personne du Sauveur.

I. Elle simplifie d'abord le problème christologique. Elle fait disparaître les difficultés contre lesquelles venait se heurter la théorie ecclésiastique des deux natures. Il n'est plus question, en effet, de deux natures également personnelles, conservant chacune la plénitude de ses attributs respectifs, et qui s'annulent naturellement dans une cohabitation impossible, de deux natures qui ne peuvent s'unir sans que l'une des deux efface et absorbe l'autre, et qui ne peuvent demeurer distinctes sans constituer dans la personne et dans la vie de Jésus-Christ une dualité irréductible. Nous en avons fini avec cette formule malheureuse : « une personne en deux natures », qui a jeté la théologie ecclésiastique dans d'inextricables difficultés et de véritables logomachies, formule aussi malheureuse que celle des symboles trinitaires : « un seul Dieu en trois personnes ».

Il faut renoncer à se servir de ces termes inexacts, impropres, qui compliquent les problèmes et les rendent insolubles. Au lieu de parler des deux natures en Christ, il faut voir en lui le Fils de Dieu quittant sa gloire céleste pour devenir le Fils de l'homme et échangeant sa vie divine contre une vie humaine, qu'il vient vivre ici-bas pour accomplir notre salut. Il ne prend pas une nouvelle nature, en conservant toute la plénitude de la sienne ; il vit d'une vie nouvelle, et il renonce à ceux de ses attributs et de ses privilèges divins qui seraient en contradiction avec les conditions de cette vie, et la rendraient impossible.

II. Aussi, et c'est là le second avantage du point de vue que nous soutenons, l'humanité de Jésus-Christ est-elle pleinement sauvegardée, sans que sa divinité soit compromise. Avec l'ancienne conception, les attributs divins du Fils de Dieu faisaient obstacle à la vie humaine du Fils de l'homme. L'humanité de Jésus Christ n'avait plus l'espace nécessaire pour se développer et se déployer librement. Elle était absorbée et effacée par la divinité. — Il n'en est plus ainsi avec la conception nouvelle. L'humanité de Jésus-Christ peut se développer à l'aise, puisque sa divinité se replie en quelque sorte sur elle-même pour lui laisser le champ libre. Le Fils de Dieu, devenu le Fils de l'homme, vit une vie vraiment humaine.

Cette vie se développe comme la nôtre. Elle traverse les mêmes phases, et suit la même loi du progrès. Jésus est enfant, puis il devient homme par un développement continu.

Cette vie se compose des mêmes éléments que la nôtre :

1° Vie corporelle croissante, vie physique avec son développement, ses besoins et ses souffrances : faim, soif, fatigue, sommeil, etc... ;

2° Vie du cœur et des affections ; Jésus a aimé comme nous ; il a été fils, frère, ami ; il s'est associé aux joies et

aux douleurs de ceux qu'il aimait; il s'est réjoui aux noces de Cana et a pleuré sur le tombeau de Lazare ;

3° Vie morale; il a appris l'obéissance sous la loi, et il a connu nos tentations et nos luttes ;

4° Vie religieuse, enfin ; il a eu, comme nous, une attitude de dépendance à l'égard de Dieu ; il l'a prié, il a entretenu communion avec lui par le Saint-Esprit.

Mais, en vivant une vie pleinement humaine, Jésus-Christ est toujours le Fils de Dieu, et il ne cesse pas un instant d'avoir conscience de ce qu'il est. Il sent qu'il est le Fils, et il le proclame hautement à l'occasion. La gloire du Fils, qu'il a volontairement quittée, il la possède toujours virtuellement, et il la fait rayonner au dehors aussi souvent qu'il le juge bon. Non seulement il a conscience qu'il est le Fils, mais il conserve ses privilèges de Fils. Quand il prie son Père, son Père l'exauce toujours et lui remet sa toute-puissance, afin qu'il en use pour le bien des hommes et pour la manifestation de sa gloire. Il possède toujours virtuellement la toute-science, la toute-puissance et toute la plénitude des attributs divins, il a clairement conscience de tous ces trésors de divinité qui sont cachés en lui. Seulement il voile ces trésors; il ne s'en sert pas. Il a renoncé à l'exercice de ceux de ses attributs divins qui seraient en contradiction avec le développement et les conditions de la vie humaine qu'il veut vivre ici-bas.

III. Enfin, la troisième supériorité que présente la conception biblique, c'est que l'unité vivante de la personne de Christ n'est plus brisée.

Il n'y a plus en Christ un homme et un Dieu vivant côte à côte, s'enfermant chacun dans sa vie propre comme dans un domaine privé, ou bien mêlant leurs activités jusqu'à les confondre. Il y a un Dieu abaissé pour vivre la vie d'un homme.

Il n'y a plus deux intelligences, dont l'une ignore et cherche, tandis que l'autre connaît toutes choses d'une science adéquate et absolue. Il y a une seule intelligence, celle du Fils de Dieu, qui a renoncé volontairement à l'exercice de la toute-science, pour se soumettre aux lois de la connaissance humaine, mais qui possède toujours virtuellement cette toute-science et qui en use quand il le veut.

Il n'y a plus deux volontés, l'une éternellement déterminée pour le bien, — ou plutôt, déterminant elle-même ce qui est « le bien », — parce qu'elle est la volonté du Dieu saint, l'autre indéterminée encore, et ayant à choisir entre l'obéissance et la révolte. Il y a une seule volonté, celle du Fils de Dieu entré volontairement dans les conditions de la vie morale de l'homme, et apprenant l'obéissance en accomplissant toute la loi.

Il n'y a plus deux *moi*, un moi humain et un moi divin. Il n'y a qu'un seul moi, et ce moi, c'est le Fils de Dieu, qui demeure toujours le centre de la personnalité, le sujet personnel et vivant. C'est le Fils de Dieu qui dit « moi » en Jésus, et cela dès le commencement et jusqu'au bout. La conscience de Fils s'éveille en Jésus aussitôt que s'éveille en l'homme la conscience de soi, et elle se développe en lui de la même manière que la conscience de nous-mêmes se développe en nous. Jésus-Christ se sait dès le commencement, et jusqu'à la fin de sa vie, le Fils de Dieu volontairement abaissé pour vivre une vie humaine.

Avant de quitter ce sujet, il est nécessaire de dire quelques mots de certaines objections qui ont été adressées à cette théorie, mise d'abord en faveur en Allemagne par *Gess* et *Thomasius*, mais qui y a rencontré aussi de sérieux adversaires, *Dorner* par exemple. Je crois que ces objections peuvent être écartées sans trop de difficulté.

I. La première serait infiniment grave, si elle était fondée. On accuse, en effet, notre conception d'être inadmissible et contradictoire, en ce qu'elle suppose un anéantissement du Verbe, un suicide — il faudrait dire un *déicide*, — une solution de continuité dans la vie du Logos, un intervalle plus ou moins long, pendant lequel le Logos cesse d'être le Logos, pendant lequel il n'est pas. C'est Dorner qui a formulé, le premier, cette redoutable objection, et il l'a dirigée contre la théorie de la *Kénôsis*, telle que l'avaient exposée tout d'abord le docteur Gess et quelques autres théologiens qui s'étaient faits ses disciples.

Je reconnais sans hésiter que la façon particulière dont Gess avait formulé sa théorie prêtait le flanc à cette objection. Il prétendait, en effet, que le Verbe divin, en s'abaissant, s'est anéanti jusqu'à perdre absolument conscience de lui-même, et qu'il n'a retrouvé cette conscience que lorsque Jésus a atteint le terme de son développement et s'est connu comme le Messie, ce qui n'a eu lieu qu'au moment du baptême. Dans une pareille hypothèse, l'objection de Dorner a toute sa force, et elle est, selon moi, absolument décisive. Il y a bien alors, à un moment donné, un véritable anéantissement du Verbe. Pendant un intervalle de trente années, il n'y a plus de Logos. On le cherche vainement au ciel et sur la terre. Au ciel sa place est vide, et sur la terre il n'y a encore en Jésus qu'un homme dans lequel le Logos s'est enseveli, pour renaître, pour ressusciter en lui trente années plus tard, et reconquérir un à un ses attributs divins. Il y a dès lors solution de continuité dans la vie du Verbe de Dieu. Il y a une sorte d'évanouissement du Logos, qui cesse d'être pendant un temps, pour revenir ensuite à la vie et reprendre conscience de lui-même. Or, je reconnais que cela est inadmissible. Nous avons avec Gess, non plus comme avec l'ancienne théorie orthodoxe, un homme et un Dieu côte à côte, mais un

homme, puis un Dieu se succédant en une même personne. Que devient, encore une fois, l'unité de cette personne?

L'objection conserve également sa force contre tous ceux qui suivent les traces de Gess, en ce qu'ils distinguent, en Jésus-Christ, entre l'apparition de la conscience d'homme et l'apparition de la conscience de Fils.

Les uns, par exemple, sans retarder jusqu'au jour du baptême le moment où Jésus prend conscience de lui-même comme Messie et Fils de Dieu, ajournent ce moment jusqu'au jour où Jésus a atteint l'âge adulte. Jusque-là, c'est-à-dire pendant une vingtaine d'années, Jésus n'a été qu'un homme et n'a eu conscience de lui que comme d'un homme ordinaire. C'est seulement lorsqu'il est parvenu au terme de son développement humain, qu'il a senti s'éveiller en lui la conscience de sa messianité et de sa filialité divine.

D'autres placent plus tôt, dans la vie de Jésus, le moment de cet éveil. C'est, selon ceux-ci, à l'âge de douze ans, car la scène du temple de Jérusalem et la parole si significative de Jésus parlant des « affaires de son Père », paraissent démontrer que, déjà alors, Jésus avait senti s'éveiller en lui la conscience de sa filialité divine.

L'objection porte encore contre ces nouvelles formes de la théorie kénosiste. Mais elle perd toute sa force lorsqu'on affirme, comme je le fais (et par là, je me sépare de Gess et de tous ses disciples) que Jésus a eu conscience de sa filialité divine à partir du jour où il a pris conscience de lui, du jour où il a dit : « Moi ». C'est le Verbe divin qui a été, dès le jour de la naissance de Jésus et à travers tout le développement de sa vie, le centre de sa personnalité, le sujet conscient et personnel qui dit : « Moi ». A l'instant précis où l'enfant de Bethléem est venu au monde, le Verbe divin a été en lui, comme l'âme est dans l'enfant qui vient de naître. Oui, dans cette humble crèche, dans ce petit

enfant emmailloté et que rien ne distingue à le voir des autres enfants, je salue et j'adore le Fils éternel de Dieu. C'est lui qui vit en ce petit enfant et qui se développe en lui, comme vit et se développe l'âme de l'homme à travers la vie de l'enfant. Il n'y a donc aucune solution de continuité dans la vie du Logos, aucun suicide, aucun anéantissement. Il y a abaissement volontaire, ce qui est fort différent. Tout le mystère consiste en ce que le Fils de Dieu soit là réduit à la condition d'un petit enfant, à la condition d'une âme humaine, qui se développe comme se développent toutes les âmes humaines. C'est un mystère d'abaissement; mais c'est aussi un mystère d'amour. Je n'en connais pas de plus touchant, et qui parle davantage à notre cœur en glorifiant davantage la grandeur du Fils de Dieu.

N'y a-t-il pas, d'ailleurs, dans tout enfant un mystère qui nous dépasse? L'homme n'est-il pas déjà caché dans l'enfant? L'âme immortelle, avec tous les développements de sa vie ultérieure, n'est-elle pas là tout entière, sommeillant d'un mystérieux sommeil jusqu'au jour où elle s'éveillera et prendra conscience d'elle-même? Ce qui distingue l'enfant de Bethléem de tous les autres enfants, c'est que l'âme qui sommeille en lui n'est autre chose que le Verbe divin, le Fils qui était éternellement auprès du Père, et qui a consenti à quitter sa gloire pour venir vivre ici-bas une vie semblable à la nôtre. Et quand cette âme s'éveillera, quand elle prendra conscience d'elle-même, elle se reconnaîtra pour ce qu'elle est. Elle aura conscience d'elle-même comme de Celui qui est le Fils unique et bien-aimé du Père. L'acte par lequel le Fils s'est abaissé pour prendre la condition d'une âme humaine, est l'acte même de la κένωσις, par lequel le Fils échange la μορφὴ Θεοῦ contre la μορφὴ δούλου.

Mon point de vue rappelle donc celui d'Apollinaire. Pour moi, comme pour lui, l'âme de Jésus n'est autre chose que

le Logos ; c'est lui qui dit « moi » en Jésus. Mais il y a entre le point de vue d'Apollinaire et le mien cette différence essentielle, que, tandis qu'Apollinaire enseignait que le Logos ne changeait pas et conservait toute la plénitude de ses attributs divins, j'affirme que le Logos a renoncé, pour prendre la condition d'une âme humaine et pour vivre une vie humaine, à tous ceux de ses attributs divins qui sont en contradiction avec les conditions de la vie humaine, et qui en fausseraient le développement ou le rendraient impossible.

On m'a fait remarquer que j'étais contraint d'admettre un état d'inconscience du Fils pendant les premiers jours de la vie de Jésus, et l'on m'a demandé si, dès lors, l'objection de Dorner ne portait pas contre ma théorie, aussi bien que contre celle de Gess. — A cela je réponds que j'admets en effet cet état d'inconscience. Je reconnais que le Logos vit dans l'enfant de Bethléem de la vie inconsciente qui est le commencement de toute vie humaine. Mais cela ne constitue pas à mes yeux une solution de continuité réelle dans la vie du Logos, comme c'est le cas dans l'hypothèse de Gess. Gess dit, en effet, que le Logos n'a pris connaissance de lui-même en Jésus, que bien longtemps après l'éveil de sa conscience humaine. Il distingue donc le Logos de l'âme humaine de Jésus. Le Logos n'est pas cette âme. Qu'est-il donc ? Où est-il ? Que fait-il pendant ces trente années où l'homme vit déjà en Jésus, mais où le Logos ne vit pas encore en lui ? Jésus n'est pas dès le commencement l'homme-Dieu, le Fils de Dieu vivant une vie d'homme. Il est un homme d'abord, et plus tard seulement, un Dieu. Au moment du baptême, cet homme sent s'éveiller en lui le Logos, le Dieu qui y dormait inconscient depuis trente ans. Il y a alors une véritable solution de continuité, ce que je ne crois pas pouvoir admettre. Mais, en affirmant que dès le premier moment le Logos est l'âme de Jésus, qu'il vit en

lui comme vit en tout enfant l'âme de l'homme qu'il sera un jour, j'affirme la continuité de la vie du Logos. Que cette vie soit inconsciente à un moment donné, peu importe ; elle n'en est pas moins réelle. Le Logos est aussi réel que l'est l'âme de l'enfant, même pendant la période inconsciente de sa vie. Et je comprends que le Fils de Dieu se soit abaissé jusqu'à cette vie inconsciente, puisqu'elle était le commencement nécessaire de cette vie humaine qu'il voulait vivre pour accomplir notre salut. Le mystère d'abaissement est avant tout un mystère de liberté et d'amour.

II. A cette première objection, on en a ajouté une seconde. Votre théorie, nous dit-on, amoindrit et compromet d'une manière grave la divinité de Jésus-Christ. — Il n'en est rien, car, tout en vivant une vie d'homme, le Fils ne cesse pas un seul instant d'être le Fils. Il l'est à tous les moments de sa vie, depuis la crèche jusqu'à la croix, depuis sa naissance à Bethléem jusqu'à son ascension sur le mont des Oliviers. Il est le Fils de Dieu, et il ne perd jamais sa conscience de Fils. Il sait qui il est, et il le dit. Il se proclame le Fils de Dieu et il accepte les hommages de ceux qui lui donnent ce nom. Comme il sait dire qui il est, il sait aussi le prouver au besoin, et se démontrer lui-même Fils de Dieu par la toute-puissance de ses actes. Il prononce des paroles et il accomplit des œuvres uniques au monde.

Mais habituellement il vit et il agit en homme, quoiqu'il parle en Dieu, car il est venu pour cela. Il est venu pour être un second Adam et réparer, par sa vie obéissante et sa mort expiatoire, les ruines que le premier Adam a faites. Mais cette vie humaine qu'il a voulu vivre en se soumettant à toutes les conditions qu'elle suppose, n'ôte absolument rien à sa dignité, à son caractère de Fils non plus qu'à ses pri-

vilèges de Fils. Je me permettrais, pour mieux expliquer ma pensée, une comparaison familière.

Il en est du Fils de Dieu, vivant ici-bas une vie d'homme pour accomplir par sa vie et par sa mort le salut de l'humanité, comme d'un fils de roi qui aurait voulu prendre la place du fils d'une pauvre veuve, et faire pour lui son service militaire. Il se soumettrait à toutes les exigences de la vie de soldat. Il porterait l'uniforme, mangerait à la caserne, ferait la corvée et l'exercice, et, en cas de guerre, il irait au feu à la place de celui dont il est le remplaçant volontaire. Cela l'empêcherait-il d'être le fils du roi ? En serait-il moins l'héritier de son trône ? Et, tout en faisant le métier de soldat, n'aurait-il pas le sentiment de la grandeur de sa naissance ? Ne saurait-il pas ce qu'il est, ce qu'il a été et ce qu'il est appelé à être un jour ? Et ne pourrait-il pas le dire à quelques amis, qui deviendraient les confidents de son secret et lui donneraient dans l'intimité le nom de Seigneur et les titres qui sont les siens ? Ne pourrait-il pas correspondre avec son père, lui demander à l'occasion une faveur pour tel de ses camarades, avec la certitude que sa demande serait accueillie, parce que son père n'aurait rien à lui refuser ? Ne conserve-t-il pas toujours, ce fils exilé de son palais, la tendresse de son père, et toutes ses prérogatives de fils ? Les conditions de sa vie ont seules changé : lui-même n'a pas changé. C'est lui qui a voulu prendre cette condition nouvelle, et il l'a voulu par dévouement. Il a pris au sérieux cette vie nouvelle et ses dures exigences, et il a renoncé à tous ceux de ses privilèges royaux qui étaient incompatibles avec elle. Mais il peut la quitter quand il voudra, et, s'il y persiste, c'est volontairement, par amour.

Ainsi en est-il du Fils de Dieu devenu homme pour accomplir notre salut. Il a pris rang dans l'humanité, comme le fils de roi dont j'ai parlé a été immatriculé sur les regis-

tres de l'armée Il a renoncé à sa gloire divine, à sa condition de Fils (μορφὴ Θεοῦ), pour vivre une vie d'homme, en se soumettant à toutes ses conditions, comme le fils du roi a renoncé à son palais et à sa vie princière pour faire le rude métier de soldat. Mais le Fils de Dieu se souvient toujours de ce qu'il est, et il le révèle à ceux qu'il a choisis pour siens. Il conserve ses privilèges comme sa dignité de Fils, et entretient avec son Père des relations toutes filiales. Son Père n'a rien à lui refuser : aussi l'exauce-t-il toujours. — C'est enfin par un acte absolument volontaire que le Fils de Dieu a renoncé à sa condition de Fils, pour entrer dans l'humanité et vivre une vie d'homme. S'il l'a fait, c'est uniquement par amour, par dévouement, et dans le dessein de nous sauver. Il pourrait, à chaque instant, ressaisir, par un acte souverain de sa volonté, cette forme de Dieu dont il s'est volontairement dépouillé pour prendre la forme du serviteur. Il ne le fait pas. Il persévère jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix. Il renouvelle à chaque instant ce dépouillement initial, ce sacrifice inouï qu'il avait accompli au moment de l'incarnation. Toute sa vie, de la crèche à la croix, n'est qu'un long sacrifice, ou une série ininterrompue de sacrifices, qui ne sont que la répétition du premier sacrifice incessamment renouvelé.

L'avouerai-je ? Je n'ai jamais mieux compris tout ce qu'il y a d'immense, de profond, de divin et de touchant dans l'amour du Sauveur, que depuis que j'envisage sa vie et son œuvre de ce point de vue, — depuis qu'en contemplant son abaissement et ses souffrances, je me dis que celui qui s'abaisse et souffre ainsi est le Fils de Dieu, qui a voulu prendre ma place, vivre ma vie, combattre mes combats, obéir mon obéissaace et souffrir mon châtiment. A chaque humiliation nouvelle, à chaque nouveau combat, à chaque nouvelle souffrance, il pouvait dire : « c'est assez », et d'un

mot reprendre sa gloire et sa condition divine ; mais il ne l'a pas voulu, par amour pour moi, pour que l'œuvre de mon salut fût accomplie. — Ainsi, la vie de Jésus m'apparaît sous un jour tout nouveau. Elle parle à mon cœur le plus pénétrant des langages et provoque en mon âme un irrésistible élan d'adoration et d'amour.

III. Enfin, l'on adresse une troisième objection à notre point de vue. Vous vous placez, nous dit-on, sur un terrain qui n'est pas le vrai. Vous semblez supposer qu'il y a, entre la nature humaine et la nature divine, une incompatibilité, une contradiction absolue, ce qui rend impossible toute coexistence de ces deux natures dans la même personne. Oubliez-vous donc que l'homme, selon la magnifique expression de saint Paul, est « de la race de Dieu », qu'il a été « créé à son image et à sa ressemblance », qu'il y a dès lors entre l'homme et Dieu une parenté originelle, une affinité profonde et indestructible ? Ne retrouvons-nous pas, en l'homme comme en Dieu, l'intelligence, le cœur et la volonté ? L'intelligence de l'homme ne peut-elle pas connaître Dieu, le cœur de l'homme ne peut-il pas l'aimer, la volonté de l'homme ne peut-elle pas lui obéir ? L'homme, en un mot, n'est-il pas capable de s'unir à Dieu, de vivre dans sa communion ? Cette union, cette vie avec Dieu n'est-elle pas la vocation suprême de l'homme ? L'homme n'est-il pas appelé à être le temple où Dieu habite, de telle sorte que l'apparition de l'Homme-Dieu sur la terre, bien loin d'être une chose contradictoire et contre nature, est la réalisation du but unique de la création ?

Je n'ai garde d'oublier tout cela. Je m'en souviens si bien que je crois que Jésus-Christ n'a pas quitté la forme et la condition humaine, lorsqu'il a repris possession de sa gloire divine, de sa forme de Dieu. Je crois qu'il a transfi-

guré et glorifié la nature humaine, jusqu'à la rendre capable de servir d'instrument et d'organe à la vie divine. Et je crois que nous sommes appelés à être un jour semblables à Jésus en cela, et à vivre de la même vie.

Mais il importe de se faire une juste idée de la nature et des conditions de cette union avec Dieu qui est la destinée et la vocation de l'homme. Ce n'est pas une union métaphysique, mais une union morale. C'est, en effet, sur le terrain moral et non sur le terrain métaphysique que nous sommes en contact avec Dieu. C'est par le cœur et par la volonté que nous pouvons nous unir à lui. Les attributs moraux de Dieu nous rapprochent de lui tandis que ses attributs métaphysiques nous en séparent.

Et cette union morale doit être réalisée par des moyens moraux, par une vie sainte, par l'obéissance, par l'amour, par une sainteté qui soit une conquête et un effort de la liberté. Il y a là un développement dont il ne faut pas intervertir les termes, en mettant au commencement ce qui doit être à la fin. Au commencement est la lutte, l'obéissance poursuivie à travers la tentation et les combats de la liberté ; à la fin, l'union parfaite et que rien ne peut troubler désormais. Il fallait que Jésus vécût cette vie sainte et traversât les phases successives de ce développement pour être vraiment homme et pour ramener l'homme à Dieu. Pour qu'il fût le second Adam, pour qu'en lui le fleuve humain remontât à sa source et coulât en sens contraire, il fallait que, comme le premier Adam, il fût placé sous la loi, qu'il fût soumis à une épreuve, qu'il connût la tentation, qu'il fût appelé à se décider pour ou contre Dieu, à obéir à sa volonté ou à lui résister, et cela par un libre choix, par une décision virile de sa liberté. Et, pour que tout cela fût possible, il fallait que le Fils de Dieu entrât résolument et sérieusement dans les conditions de notre vie morale, et qu'il renonçât à ceux de ses

attributs divins qui sont en contradiction avec ces conditions mêmes.

C'est ce qu'il a fait. Puis, quand le second Adam a accompli son œuvre, quand il a vécu d'une manière normale la vie humaine, quand il a combattu notre combat et remporté notre victoire, quand il a conquis la sainteté par le viril effort de sa liberté, il est mûr pour l'union avec Dieu et pour la vie divine. Il a rendu la nature humaine capable de cette vie divine ; il reprend dès lors possession de sa gloire, de sa condition et de son état de Fils. Il le fait comme Fils de l'homme, et consomme, dans sa vie humaine glorifiée et transfigurée par la vie divine, l'union suprême de l'homme avec Dieu. Après s'être abaissé au niveau de la vie humaine, il a élevé la vie humaine au niveau de la vie divine. Il est devenu homme terrestre comme nous, pour nous faire devenir hommes célestes comme lui et avec lui. N'oublions pas seulement que, suivant la parole de l'apôtre, « l'homme céleste n'est pas le premier ».

Jésus est notre frère aîné. Il est le type de l'humanité parvenue au terme de son développement et à la réalisation de son idéal. Un jour viendra où nous lui serons semblables. Alors notre foi sera changée en vue. Nous connaîtrons comme nous avons été connus. Nous ferons le bien sans lutte et sans effort. Mais, avant la connaissance parfaite de la vue, il faut la connaissance imparfaite de la foi. Avant le bien accompli naturellement et sans effort, il faut la sainteté conquise à travers les tentations et les combats de la liberté. C'est là le chemin par où il faut passer pour arriver au but. Jésus a dû, lui aussi, passer par ce chemin pour nous faire atteindre le but avec lui.

J'ai cherché à montrer comment la doctrine de la *Kénôsis*;

ou de l'abaissement du Logos, que je crois conforme à l'enseignement biblique, éclaire et simplifie le problème christologique. Le mystère assurément n'est pas supprimé; il demeure dans toute sa profondeur. Mais il est déplacé et reculé. Une fois admis ce grand miracle, ce grand mystère de l'amour divin, tout s'éclaire, tout se coordonne dans la vie terrestre du Seigneur. Des faits et des textes jusque-là incompris ou inconciliables s'expliquent et se concilient sans effort. C'est là un grand résultat. Aussi bien ne peut-on prétendre davantage, car c'est la loi de la théologie, comme de toutes les sciences, d'expliquer et de ramener à l'unité des faits de détail par un fait supérieur, qui demeure lui-même inexpliqué.

La doctrine de l'*incarnation* nous conduit à celle de la *rédemption*, car c'est pour accomplir l'œuvre de notre salut, comme le disent les symboles de Nicée et de Constantinople, que le Fils est devenu homme — δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα. — Mais la *rédemption* suppose le *péché*. C'est de ces deux doctrines, si étroitement solidaires, que nous avons maintenant à nous occuper.

---

# CHAPITRE IV

## LE PÉCHÉ ET LA RÉDEMPTION

---

## SECTION Ire

### LE PÉCHÉ

Je ne dirai rien des questions d'anthropologie, qui ne présentent rien de nouveau pendant cette période, où elles n'attirent plus, comme dans les premiers siècles, les préoccupations des écrivains ecclésiastiques. Il en est tout autrement de la doctrine du péché. Elle ne tenait pas une très grande place dans les écrits des Pères de la période précédente, et la théorie officielle de l'Église n'était pas encore définitivement arrêtée sur ce point. Mais la doctrine du péché se formule dans la période que nous étudions en ce moment, comme celles de la Trinité et de l'incarnation. Et, dans ce cas encore, c'est l'apparition de certaines hérésies dangereuses, ce sont les controverses qu'elles provoquent, qui conduisent l'Église à déterminer sa doctrine d'une manière plus précise et plus complète. Les controverses *pélagiennes* jouent dans l'élaboration du dogme du péché le même rôle que les controverses arienne, nestorienne et eutychéenne dans le développement du dogme de la Trinité et de l'incarnation.

Rappelons d'abord ce qu'était la doctrine de l'Église quant au péché, au IIe et au IIIe siècle.

1° On affirmait le fait du péché comme un *fait universel* dans la race humaine;

2° On en plaçait le *siège* dans la *volonté*, et non pas — comme les philosophes païens et les gnostiques — dans l'intelligence ou dans la chair. Sur ce point cependant, on surprend quelques défaillances chez les Pères, en particulier chez Clément ;

3° On rattachait d'une manière générale cette universalité du péché et les maux physiques et moraux qui en sont la conséquence (la mort et la corruption) à la *chute*, c'est-à-dire, à un premier péché. Mais on ne précisait pas la nature de ce rapport. Toutefois, deux tendances différentes se manifestaient dans l'Église sur ce point. Les Orientaux se refusaient à admettre une hérédité dans le péché, et croyaient que la nature morale de l'homme n'avait pas été modifiée, mais seulement affaiblie par la chute d'Adam. Les Occidentaux, au contraire, Tertullien surtout, croyaient déjà à une souillure originelle, à un état de péché qui est le fait de la naissance. C'est le *vitium originis* dont parle Tertullien, et qu'il considère comme héréditaire au même titre que l'âme elle-même, en vertu de son traducianisme ;

4° Enfin, tout le monde s'accorde à reconnaître que la *liberté* subsiste en l'homme malgré la chute, et que l'homme est encore capable de bien.

La situation reste la même au IVe siècle.

A. — Nous retrouvons les mêmes affirmations communes :

1° Sur l'*universalité* du péché ; — les Pères latins et grecs sont unanimes sur ce point, sauf Athanase, qui croit qu'il y a eu des hommes saints ;

2° Sur sa nature et son siége dans la *volonté* ; — Athanase, Basile, les deux Grégoire, Ambroise et Hilaire, en un mot tous les Pères grecs et latins s'accordent à faire du péché une transgression volontaire de la loi et non une erreur ou une faiblesse de la chair. Ils soutiennent à ce

sujet une polémique contre les manichéens dualistes qui placent le mal dans la chair ;

3° Sur l'explication par la *chute* de l'universalité du péché et des maux de l'humanité ; — voici quelles sont, pour Athanase et la plupart des Pères du IV^e siècle, les conséquences du péché d'Adam : conséquences *physiques*, la mort et la malédiction de la terre ; conséquences *morales*, l'aggravation des mauvais penchants et des convoitises, et l'influence plus grande du démon, qui a plus de prise sur notre âme ;

4° Sur la persistance de la *liberté* ; — Augustin lui-même la reconnaît.

B. — Nous constatons aussi la même double tendance, lorsqu'il s'agit de préciser davantage le rapport qui rattache l'état actuel du péché où sont les hommes au premier péché d'Adam.

1° Les Pères de l'Église latine continuent la tendance de de Tertullien, et parlent tous d'un péché ou d'une disposition à pécher héréditaire. *Hilaire de Poitiers* emploie l'expression de Tertullien : *vitium originis*, et aussi le mot *malitia*, qui traduit le grec ἡ ἁμαρτία (*In Psalm.* 118). *Ambroise* parle en termes formels de cette corruption héréditaire : *Omnes homines sub peccato nascimur* (*De pœnit*, I, 3); *antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam... Nec unius diei infans sine peccato* (*Apolog. David.*, 11). — C'est déjà le péché originel ; toutefois, on ne dit pas si le péché d'Adam est imputé à ses descendants ou s'il a produit un état de corruption auquel participent tous les membres de l'humanité ;

2° Les Pères de l'Église grecque n'admettent pas que le péché d'Adam soit héréditaire. D'après eux, il n'est transmis à ses descendants ni sous forme de coulpe imputable ni sous forme de maladie organique. On reconnaît sans doute que

les conséquences du péché d'Adam se sont étendues à l'humanité tout entière : si tous les hommes meurent, par exemple, c'est à cause du péché d'Adam. De plus, depuis la chute, le péché, comme la mort, règne dans le monde. Le milieu où nous vivons est un milieu corrompu et corrupteur. L'éducation que nous recevons, les exemples qui frappent nos yeux, sont autant d'influences funestes que nous subissons et qui nous entraînent au mal. Le mal et Satan, le prince du mal, ont plus de prise sur nous. Mais ce sont là des influences extérieures, qui seules ont changé. Notre nature morale est la même. Elle est affaiblie, mais elle peut encore résister, et même triompher.

Je pourrais citer bien des passages où ces idées sont exprimées. *Grégoire de Nazianze*, *Grégoire de Nysse*, *Basile*, *Cyrille* de Jérusalem, *Athanase* lui-même, partagent sur ce point les opinions de *Clément* d'Alexandrie, et affirment qu'il n'y a pas de péché héréditaire. *Athanase* déclare que certains hommes ont été entièrement exempts de péché, par exemple, Jérémie et Jean-Baptiste — πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι, καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας — (*Contra Arian.*, 3). *Cyrille* de Jérusalem et *Basile* regardent les enfants qui viennent au monde comme purs de tout péché et ne devenant pécheurs que par un acte libre de leur volonté. *Grégoire de Nysse* dit aussi que les enfants n'ont pas besoin de purification, parce qu'ils sont exempts de corruption. *Chrysostôme*, enfin, ayant à prêcher dans de grandes villes comme Antioche et Constantinople, où la licence des mœurs était grande, insistait avec force sur la responsabilité des pécheurs, et leur enlevait toute excuse : « Si votre péché était un héritage d'Adam, disait-il, vous ne seriez pas coupables ; mais il n'en est pas ainsi. Votre péché est votre œuvre, et vous en êtes responsables. Vous avez reçu de votre premier père certains penchants mauvais, mais vous avez la force nécessaire pour les vaincre ; si vous

leur cédez, vous êtes coupables et dignes de châtiment. » (*In Psal. L Hom.* 2, *et passim.*) Ces paroles résument fidèlement l'opinion générale des Pères orientaux du IVe siècle : nous n'avons pas reçu d'Adam une disposition fatale à faire le mal plutôt que le bien, et bien moins encore une coulpe ; nous avons reçu de lui certains penchants mauvais, que nous pouvons parfaitement vaincre.

Du reste, redisons-le, au IVe siècle, les Pères latins pas plus que les Pères grecs, n'admettaient une corruption totale de la nature humaine, un péché détruisant l'image divine et ôtant à l'homme la liberté de faire le bien. *Augustin* lui-même, dans ses premiers écrits, consacrés à la réfutation du manichéisme, insiste autant que personne sur cette liberté et cette responsabilité de l'homme, qui survivent au péché.

La situation changea au commencement du Ve siècle, — grâce à l'apparition de l'hérésie *pélagienne*, qui reproduisit en les exagérant les opinions de Justin, de Clément et des docteurs de l'Église orientale, en fit par là comprendre l'insuffisance et le danger, et amena l'Église à les condamner ; — grâce aussi à l'ascendant d'*Augustin*, qui se constitua l'adversaire déclaré de Pélage, et défendit contre lui les vérités sans lesquelles la révélation chrétienne n'a plus de raison d'être. Augustin opposa aux dangereuses négations de Pélage les affirmations de Tertullien et d'Ambroise, qu'il développa et précisa avec une énergie toute nouvelle, et qui devinrent, grâce à lui, l'expression même de la foi orthodoxe et de la doctrine de l'Église sur le péché, comme aussi sur la grâce.

Augustin et Pélage, et les controverses provoquées par l'opposition de leurs doctrines, jouèrent dans la fixation du dogme du péché et de celui de la grâce, le même rôle qu'Athanase et Arius, et les longues querelles ariennes,

dans la fixation du dogme de la divinité de Jésus-Christ. Augustin, nous l'avons dit, fut l'Athanase de l'Occident. Il mérite de partager avec Athanase le titre de Père de l'orthodoxie. C'est lui qui exerça l'action la plus décisive sur la fixation du dogme ecclésiastique pendant le v[e] siècle et les siècles suivants. Pélage fut le représentant le plus célèbre, et l'on peut dire la personnification vivante et l'incarnation suprême, d'une tendance que nous retrouvons à tous les siècles de l'histoire et qui est infiniment dangereuse. C'est à lui que se rattachent, par une filiation plus ou moins directe, toutes les écoles rationalistes qui, sous des noms divers, ont mis en péril, de siècle en siècle, les fondements même de l'Évangile.

Il vaut la peine de nous arrêter un instant devant ces deux hommes et devant leurs doctrines, puisque leur importance historique est si considérable. Il serait difficile de trouver deux personnalités plus différentes, et formant entre elles un plus frappant contraste. L'opposition qui éclate entre les doctrines d'Augustin et celles de Pélage, s'explique aisément, au moins en une certaine mesure, par la diversité profonde de leurs natures et des expériences de leur vie.

Tout le monde sait ce qu'était AUGUSTIN. On connaît cette nature si riche, où les dons de l'intelligence et de l'imagination se trouvaient unis à la plus exquise sensibilité, nature forte, ardente, passionnée, que tourmentait en secret la soif de la vérité et de la sainteté, — âme profonde, qui ne sentait rien à demi, et dont l'ardeur impétueuse allait toujours jusqu'au bout de la voie où elle s'était une fois engagée. On connaît aussi la vie d'Augustin. On sait quels furent les orages de sa jeunesse, et jusqu'où l'entraînèrent ces passions ardentes, qui le maîtrisaient sans qu'il lui fût possible de résister à leur empire. Augustin avait

fait l'expérience de la douloureuse vérité qu'expriment ces vers de Musset :

> Ce n'était pas Rolla qui gouvernait sa vie,
> C'étaient sés passions, etc...

Il avait pu constater dans son propre cœur ce redoutable empire des passions, cette puissance du mal, cette loi du péché dont parle l'apôtre Paul, qui règne dans nos membres et qui fait que le mal s'attache à nous quand nous voulons faire le bien, cette ἁμαρτία, cette force intérieure et mystérieuse que nous portons au dedans de nous et qui nous asservit au mal, de telle sorte que, selon l'énergique expression de l'Apôtre, « nous ne faisons pas le bien que nous voulons faire, et nous faisons le mal que nous ne voulons pas faire ». Augustin avait senti douloureusement son impuissance à briser le joug odieux du péché et à réaliser cette sainteté, cette vie avec Dieu dont l'idéal l'obsédait sans cesse et faisait le tourment de son âme. Aussi put-il mesurer toute la profondeur de l'abîme où nous a fait tomber le péché et l'étendue des ravages occasionnés dans nos âmes par la chute. Et, quand il formule sa doctrine sur le péché et sur ses suites, il ne fait que traduire en langage théologique les expériences intimes de sa vie, il en généralise les résultats, en les élevant à la hauteur d'une affirmation absolue.

Après avoir senti tout ce qu'a d'amer et d'humiliant le joug du péché, Augustin sentit aussi toute la puissance de la grâce divine. On sait combien sa conversion fut soudaine ; comment un jour, dans le jardin d'Alipius après bien des agitations, des troubles et de longues hésitations, la lumière se fit tout à coup dans son âme, la paix de Dieu descendit d'en haut dans son cœur, et il devint un homme nouveau. Il nous a laissé lui-même un admirable récit de ce grand événement de sa vie (*Conf.*, VIII, 12). Le souvenir de ce jour, qui fut son chemin de

Damas, resta profondément gravé dans son âme. Il n'est pas étonnant que nous retrouvions dans sa théologie les traces des impressions profondes qu'il ressentit alors. Il proclama la souveraineté et la toute-puissance de la grâce, au nom des expériences qu'il avait faites, comme il avait affirmé, au nom des mêmes expériences, la redoutable puissance du péché.

On peut dire que la théologie d'Augustin jaillit tout entière des profondeurs de sa conscience, troublée d'abord par le remords et par le sentiment amer de son impuissance à briser le joug du péché, et illuminée ensuite par le sentiment du pardon et de la délivrance. Les deux grandes affirmations qui sont le centre et comme l'âme de cette théologie, ne sont autre chose que la double expérience faite par Augustin de la corruption de l'homme et de la souveraine puissance de la grâce de Dieu, généralisée et élevée à la hauteur d'une théorie dogmatique.

Ce sera l'éternel honneur d'Augustin, d'avoir mis ces grandes vérités en lumière plus qu'on ne l'avait fait avant lui, et d'avoir amené l'Église à préciser sa doctrine sur ce point, en condamnant des erreurs non moins dangereuses que ne l'étaient celles d'Arius. Par là, Augustin a rendu un grand service à l'Église, et il mérite les hommages de l'historien des dogmes. Il est vrai que, cédant aux entraînements de la logique et à ceux, plus irrésistibles encore, de l'ardente polémique qu'il engagea contre Pélage et ses disciples, Augustin a mêlé aux grandes vérités dont il s'est fait l'apôtre certaines exagérations, certaines affirmations excessives, également démenties par les faits et par l'enseignement des Saintes Écritures. Il a affirmé la corruption absolue de la nature humaine, l'asservissement complet de la volonté sous le double joug de la chair et de Satan, de telle sorte qu'il ne reste à l'homme aucune liberté pour le bien, et qu'il ne peut être converti et sauvé que par l'action

toute-puissante d'une grâce souveraine et irrésistible qui seule commence et qui achève seule l'œuvre de son relèvement. Ce sont là des entraînements, dont l'histoire des idées et des controverses humaines offre de nombreux exemples. A nous de savoir distinguer, dans la théologie d'Augustin, les éléments profondément et éternellement vrais qu'elle renferme, des éléments contestables, qui ne sont le plus souvent que l'exagération de certaines vérités poussées à l'extrême, et devenues, par cela même, de véritables erreurs.

Tout autre était PÉLAGE et tout autre fut sa théologie. Pélage était un moine breton, dont le véritable nom était *Morgan* ; il l'avait échangé contre le nom latin de *Pelagius* (de *pelagus*), en souvenir des bords de la mer sur lesquels il était né. Nous ne connaissons pas avec certitude la date de sa naissance ; il faut la placer dans la seconde moitié du IV[e] siècle, vers 370 environ. Nous ne savons rien des premières années de sa vie, sinon qu'il entra de bonne heure dans la vie monastique, qu'il ne la quitta jamais et qu'il s'y fit remarquer par l'austérité de son ascétisme.

Pélage ne ressemblait en aucune façon à Augustin. C'était une nature absolument opposée. Esprit lucide, calme et froid, il n'avait point de passions vives, point d'imagination ardente, rien qui ressemblât à l'enthousiasme ou au mysticisme ; il portait en tout quelque chose de mesuré, de de tempéré, de médiocre et de terre à terre ; nature incapable, d'ailleurs, de chutes profondes et humiliantes, mais incapable aussi d'aspirations élevées, de hautes ambitions, et n'ayant jamais aperçu l'idéal divin de la sainteté.

Sa vie n'avait guère ressemblé non plus à la vie d'Augustin. Sa jeunesse s'était écoulée loin des orages du monde, dans la studieuse retraite du cloître. Il n'avait connu ni les luttes du dedans, ni les séductions et les tentations du

dehors. Partageant son temps entre l'étude et l'accomplissement des devoirs réguliers du couvent, il avait vécu d'une vie paisible, uniforme, exempte d'agitations et de troubles.

On comprend qu'avec une pareille nature, et en de telles conditions, une certaine sainteté tout extérieure et toute légale soit chose facile. Or, Pélage n'avait jamais compris ce qu'est la sainteté en Dieu et ce que ce Dieu saint exige de l'homme. C'était un esprit légaliste et formaliste, qui confondait la conformité extérieure des actes à la lettre de la loi avec la vraie sainteté, dont le principe est l'amour, l'entière consécration à Dieu et au bien des hommes. Il n'avait pas compris la spiritualité et la profondeur de la loi, dont les préceptes se rapportent tous à ce double commandement, qui la résume tout entière : « Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur et ton prochain comme toi-même. » Il ne voyait rien au-dessus de la sainteté facile, égoïste et presque mécanique du cloître. Il ne comprenait pas que la vraie sainteté doit être une sainteté active, militante, toute faite de dévouement.

Il n'est pas étonnant dès lors qu'il se soit persuadé que l'homme pouvait, par ses seules forces, réaliser la sainteté et accomplir la loi de Dieu. Quand l'idéal moral est peu élevé, il y a peu de luttes intérieures. Quand on méconnaît la vraie nature de la sainteté, on méconnaît la vraie nature du péché. Ce fut le cas de Pélage. Ne sentant pas en lui ces luttes, ces combats de l'esprit contre la chair, de l'égoïsme contre le devoir, qui révèlent aux natures profondes le douloureux esclavage du péché, il fut conduit à nier cette réalité tragique. Il généralisa, lui aussi, ses expériences, et les érigea en affirmations dogmatiques. Mais ces expériences étaient erronées et incomplètes et sa dogmatique le fut aussi. Il en vint à proclamer la pleine suffisance des forces de l'homme pour accomplir le bien et remplir sa destinée en vivant dans la communion de Dieu, ce qui rendait inu-

tile l'intervention de Dieu et de sa grâce pour le salut de l'homme pécheur.

C'est vers l'an 400 que nous voyons entrer Pélage sur la scène bruyante de l'histoire. Il se trouve alors à Rome, où il s'élève avec force contre le relâchement des mœurs, et se fait le panégyriste et l'apôtre de la vie monacale. Il se met aussi à enseigner ses doctrines et se fait des disciples. Le plus célèbre fut *Célestius.*

Célestius était un homme cultivé, qui joignait à des connaissances philosophiques assez étendues un véritable talent d'orateur. Il s'employa avec ardeur à répandre les doctrines de son maître, auxquelles il donna une forme plus systématique, en rapport avec le tour et les besoins particuliers de son propre esprit. Les deux amis enseignèrent quelques temps en Italie et à Rome ; puis ils passèrent la mer et vinrent en Afrique, où Pélage laissa bientôt Célestius seul. Là, ses opinions parurent malsonnantes et dangereuses aux évêques africains, et, dans un synode tenu à Carthage, en 412, sept propositions qu'on attribuait à Célestius et à Pélage, et qui paraissent être en effet le résumé fidèle de leur enseignement, furent condamnées comme hérétiques. — Voici ces propositions :

1° Adam a été créé libre, mais mortel. La mort n'est donc pas le salaire du péché, c'est une loi naturelle, corollaire inévitable de la vie — *Adam mortalem factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset ;*

2° Adam a péché, il a fait librement le mal ; mais sa chute n'a eu aucune influence sur sa postérité — *quoniam peccatum Adæ ipsum solum læserit, et non genus hominum ;*

3° Chacun de nous est, à sa naissance, dans la même situation morale qu'Adam avant sa chute, également indifférent au bien et au mal — *quoniam parvuli qui nas-*

*cuntur in eo statu sunt in quo fuit Adam ante prævaricationem ;*

4° Le genre humain, dans son ensemble, meurt tout aussi peu par suite de la chute et de la mort d'Adam, qu'il ne ressuscite tout entier en vertu de la résurrection du Christ — *quoniam neque per mortem vel prævaricationem Adæ omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgat ;*

5° Les enfants morts sans baptême ont part à la vie éternelle — *quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam æternam ;*

6° L'homme peut être justifié par les œuvres de la loi, aussi bien que par la foi en l'Évangile — *quoniam lex sic mittit ad regnum cælorum quomodo et evangelium ;*

7° De fait, il y a eu, même avant Jésus-Christ, des hommes qui ont parfaitement accompli la loi, et sont demeurés sans péché — *quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, id est, sine peccato.*

Tels sont bien les traits principaux et distinctifs de la doctrine pélagienne, telle que nous la trouvons exposée dans les écrits de Pélage (*De libero arbitrio, Epist. ad Demetriadem, Exposit. in epist. Pauli*). Je ne m'arrêterai pas à analyser ces écrits; j'en relèverai seulement les erreurs fondamentales :

1° Pélage s'est fait une idée fausse et incomplète du *péché.* Il le considère uniquement comme un acte extérieur non conforme à la lettre de la loi, et non pas comme un état de l'âme, comme une disposition du cœur. Pour lui, il n'y a que *des péchés*, et non pas *le péché,* qui est essentiellement l'inimitié contre Dieu ;

2° Cette fausse notion du péché vient de ce que Pélage a méconnu les vrais caractères de la *loi* de Dieu, qui est une loi spirituelle, et non une loi purement extérieure. Elle n'exige pas seulement des actes conformes à sa lettre, —

actes isolés, se répétant et se succédant sans être unis entre eux par un lien vivant et organique; — mais elle exige un cœur pur, une disposition intérieure et permanente, un amour profond et sincère, s'exprimant par des actes qui ne sont que la manifestation extérieure et toute naturelle et spontanée des sentiments intérieurs;

3° Pélage a méconnu aussi les vrais caractères de la *liberté*. Il n'y a pour lui qu'une liberté de choix, ne se déterminant jamais par son propre choix, et demeurant toujours la même, virtualité qui n'arrive pas à se réaliser, cadre vide qui ne parvient pas à se remplir, page blanche où l'on peut écrire tout ce qu'on veut, où l'écriture s'efface à mesure qu'elle est tracée. Pélage a méconnu ce qu'il y a d'organique et de continu dans notre vie morale. Il n'a pas compris le lien intime qui unit nos actes entre eux et en fait les anneaux d'une même chaîne, et cette loi en vertu de laquelle la personnalité s'achève et se constitue dans un sens ou dans l'autre, de telle sorte que la liberté, indéterminée d'abord, se détermine et se fixe, et de liberté devient nature;

4° Il a méconnu enfin la grande loi de *solidarité*, en vertu de laquelle l'humanité forme un tout organique, un corps complet et vivant. Voilà pourquoi il nie le péché originel, c'est-à-dire la solidarité qui nous lie à notre premier père, et qui entraîne une altération organique de notre nature morale, altération qui atteint tous les individus humains, parce qu'ils appartiennent tous à une même race, devenue pécheresse en Adam qui en a été le chef.

Pélage admet cependant l'universalité du péché, à part quelques très rares exceptions. La plupart des hommes pèchent, c'est là un fait que l'expérience quotidienne, aussi bien que l'histoire, constate d'une manière trop évidente pour qu'on puisse sérieusement le révoquer en doute. Pélage n'y songe pas. Mais il l'explique à sa manière, par

l'influence des milieux, par l'éducation, par l'exemple, comme avaient fait avant lui Clément et les Orientaux. Adam, dit-il, a péché librement; ses fils ont péché après lui, librement comme lui ; et ces actes, répétés de siècle en siècle, ont formé une sorte de tradition funeste. Le monde est une école malsaine, où se perpétue la contagion des mauvais exemples. Mais l'homme n'en demeure pas moins ce qu'il était à l'origine. Il est libre comme l'était Adam. Sa volonté est, comme la sienne, indifférente entre le mal et le bien, et elle peut également choisir l'un ou l'autre. Elle a la force de résister aux influences du dehors et à la funeste contagion de l'exemple. L'homme est capable d'accomplir la loi de Dieu et de parvenir, par ses propres efforts, à la sainteté.

Je n'ai pas besoin d'insister longuement sur la gravité des conséquences auxquelles conduisent de telles affirmations. La doctrine de Pélage renverse les fondements mêmes du christianisme aussi sûrement que celle d'Arius. Ses principes conduisent directement à la négation de la rédemption, et par là à la négation du christianisme positif, historique et surnaturel. A quoi bon un Sauveur, si l'homme n'a pas besoin d'être sauvé ? Pourquoi une rédemption, puisqu'il n'y a point de chute, au vrai sens du mot ? Puisque l'homme se suffit à lui-même, puisqu'il peut accomplir seul la loi divine et réaliser sa destinée, pourquoi le Fils de Dieu quitterait-il le ciel, pourquoi souffrirait-il et mourrait-il sur une croix ? Pourquoi Dieu remuerait-il le ciel et la terre et interviendrait-il dans l'histoire pour réparer des désordres qui n'existent pas et des ruines qui n'ont pas été faites ?

Toutefois Pélage, comme Arius, ne tire pas les dernières conséquences des prémisses qu'il a posées. Il admet la réalité de l'histoire évangélique, la naissance surnaturelle, les miracles et la résurrection de Jésus-Christ, et nous ver-

rons plus tard qu'il parle aussi de la grâce divine, quoiqu'il en méconnaisse les vrais caractères. Mais c'est là une pure inconséquence de sa part. Jésus-Christ, d'ailleurs, cesse, dans son système, d'être un Sauveur; il n'accomplit plus d'expiation, il n'est qu'un législateur et un modèle. Jésus est un second Moïse, qui formule la loi une nouvelle fois et d'une manière plus parfaite, et qui la réalise pleinement dans sa vie. L'exemple qu'il nous laisse et l'école qu'il fonde forment comme une contagion nouvelle et sainte, opposée à l'ancienne et funeste contagion du péché d'Adam.

Il est à remarquer que le pélagianisme, qui reproduit le point de vue ébionite, conduit à l'arianisme. L'œuvre et la personne du Sauveur sont étroitement unies, et l'on ne peut atteindre l'une sans mettre l'autre en péril. Si Jésus-Christ n'est qu'un second Moïse, un docteur et un saint — mais un saint parmi beaucoup d'autres, — pourquoi serait-il le Fils unique de Dieu, venu sur la terre pour faire ce qu'un simple homme pourrait accomplir aussi bien que lui ? C'est donc par une flagrante inconséquence que Pélage affirme la divinité de Jésus-Christ, et ses adversaires avaient raison de le lui reprocher. Ainsi tout se tient, dans l'erreur comme dans la vérité. Si l'on diminue le péché, on diminue l'œuvre de Christ, et, si l'on diminue son œuvre, on diminue sa personne. Aussi ne saurait-on se trop défier de toute doctrine qui méconnaît la gravité du péché.

Les conséquences du pélagianisme ne sont pas moins graves au point de vue moral qu'au point de vue religieux. On se trouve, en effet, placé en face de cette alternative : ou bien l'on prendra au sérieux les préceptes et l'exemple de Jésus-Christ, et alors on sera conduit au découragement, au désespoir, car ces préceptes et cet exemple nous dépassent; il nous est impossible de nous élever par nos seuls efforts à la hauteur d'un pareil idéal;

l'Évangile n'est plus alors une bonne nouvelle : c'est une seconde loi qui, comme la première et plus encore, exerce un ministère de condamnation et de mort; — ou bien on abaissera l'idéal à la mesure des forces de l'homme, et l'on se contentera d'une médiocrité honnête, pour ne pas dire vulgaire. En un mot, ou le *devoir* paraîtra impossible à accomplir, ou il sera rabaissé à la mesure du *pouvoir*. Le résultat pratique est, au fond, le même dans les deux cas.

Augustin ne pouvait manquer de protester contre de telles doctrines. Lorsque Célestius vint les prêcher en Afrique, il engagea une polémique très vive, et leur opposa sa doctrine du péché originel, qu'il accentua encore en la précisant.

Augustin s'accorde avec les Pélagiens pour reconnaître que le premier homme a été créé libre, capable de bien et de mal, pouvant s'unir à Dieu ou se détourner de lui, — et que ce premier homme a péché, qu'il a fait librement le mal. Mais il combat l'opinion pélagienne d'après laquelle ce péché d'Adam n'aurait pas modifié les conditions physiques et morales de ses descendants. Il affirme qu'il a eu sur eux une double conséquence :

1° Il a fait régner sur tous les hommes la *mort* — dont Pélage faisait une loi primitive de la nature humaine, — et, avec la mort, tout le cortège des maux physiques ;

2° Les hommes ont été atteints d'une *souillure héréditaire,* qui se transmet par la naissance, et qu'Augustin appelle *peccatum originale*, ou *vitium hereditarium.* Par ces mots, il entend d'abord une dette contractée en Adam, et qui entraîne une coulpe positive, laquelle nous est imputable avant que nous ayons péché par un acte personnel de notre volonté, et il entend aussi la condamnation que cette coulpe fait peser sur nous.

Ce péché, du reste, n'est pas seulement un passif à sol-

der; c'est aussi une puissance active. Augustin l'appelle *concupiscentia*, par où il entend la prédominance de nos instincts charnels et mauvais sur nos instincts élevés, cette « loi des membres », dont parle saint Paul, « qui combat la loi de notre esprit », et que l'apôtre désigne par le terme ἡ ἁμαρτία. L'homme est asservi à cette loi des membres. Il a perdu sa liberté primitive, ou plutôt il a conservé une certaine liberté, mais cette liberté se meut dans un cercle très restreint, dans le cercle du mal. Il peut bien choisir entre tel mobile inférieur et tel autre, entre la satisfaction de son orgueil, par exemple, et celle de sa sensualité; mais il ne peut s'élever aux mobiles supérieurs et agir par amour pour Dieu, ce qui est la seule manière de faire le bien. Ainsi il pourra faire des actions bonnes en soi, mais il leur manquera le principe qui les rend seul vraiment bonnes : ce seront, suivant le mot d'Augustin, de *splendida peccata*. En un mot, l'homme est entièrement corrompu, absolument incapable de faire le bien ou de faire du bien. Il n'y a rien de bon en lui et il est impuissant à se changer. Il faut pour cela un miracle de la grâce de Dieu, qui seule commence et seule achève l'œuvre de son salut.

Pour justifier sa doctrine du péché originel, Augustin invoquait surtout le texte Rom. V, 12 : δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. — Augustin, qui ne savait pas le grec, suivait la traduction latine *in quo omnes peccaverunt* et rapportait les mots *in quo* à Adam. Tous les hommes, disait-il, ont péché en Adam. Ils étaient tous virtuellement contenus en Adam leur père, et ils ont tous pris part à son péché. Voilà pourquoi ils naissent coupables et asservis au péché; voilà pourquoi le péché d'Adam leur est transmis comme un héritage et leur est imputé comme une coulpe, qui les place sous la condamna-

tion de Dieu avant qu'ils aient personnellement péché. Pour éclaircir le sens de ce passage et justifier son interprétation, Augustin invoquait un passage analogue de l'épître aux Hébreux, où Lévi est représenté comme payant la dîme à Melchisédec en la personne d'Abraham son aïeul — καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, διὰ Ἀβραὰμ καὶ Λευὶς ὁ δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται· ἔτι ἐγὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν ὅτε συνήντησεν αὐτῷ ὁ Μελχισεδὲκ (Hébr. VII, 9, 10).

Les Pélagiens, adoptant pour le passage ἐφ' ᾧ ἥμαρτον la même traduction qu'Augustin, l'expliquaient en disant qu'il ne s'agissait là que de l'exemple d'Adam, qui a entraîné sa race. Il est certain que la traduction est mauvaise, et que ἐφ' ᾧ ne peut se rapporter à Adam, parce que le mot ἀνθρώπου est trop loin dans la phrase. On ne peut que le rapporter à θάνατος (la mort *en vue de laquelle*, ou *sous le règne de laquelle*...), ou bien mieux encore, prendre cette locution comme une conjonction, en mettant le pronom au neutre (*parce que, en raison de ce que*...)

Augustin alléguait aussi, en faveur de son opinion, l'usage devenu général de baptiser les petits enfants. Pourquoi les baptiser, disait-il, sinon pour les purifier? Et pourquoi les purifier, s'ils ne sont pas souillés? Or, de quoi sont-ils souillés, puisqu'ils n'ont pas fait encore acte de volonté personnelle, sinon de cette coulpe originelle transmise par le premier homme à toutes les générations humaines?

Enfin, Augustin alléguait encore la cérémonie de l'exorcisme, généralemeut ajoutée à celle du baptême des petits enfants. Pourquoi exorciser les petits enfants, s'ils ne sont déjà, et par le fait seul de leur naissance, sous la puissance du démon?

Les Pélagiens, de leur côté, faisaient à la doctrine d'Augustin des objections sérieuses, ou tout au moins spécieuses, qui furent présentées systématiquement par *Julien* d'*Ecla*-

*num*. Le péché, disaient-ils, est essentiellement un acte volontaire; nous ne pouvons donc pas apporter avec nous le péché en naissant; nous devons le commettre volontairement pour que ce soit un péché. Et l'objection avait d'autant plus de force que, dans ses précédents écrits contre les Manichéens, Augustin avait beaucoup insisté sur ce fait, que le péché est un acte de volonté.

Augustin répondait que cette définition du péché s'applique seulement au péché d'Adam, mais non au péché qui nous est transmis en conséquence et en punition du péché d'Adam. Le péché d'Adam, disait-il, est un péché voulu; le péché originel est un péché subi et involontaire. D'ailleurs, ajoutait-il, le péché originel lui-même est un péché voulu, en ce sens qu'il est le résultat d'un acte libre et volontaire d'Adam, et en ce sens aussi que nous avons pris part nous-mêmes à cet acte, que nous l'avons commis en Adam et avec Adam, vu que nous étions en lui quand il a péché, comme Lévi était en Abraham quand il payait la dîme à Melchisédec.

La réponse d'Augustin est-elle satisfaisante, et l'objection faite par les Pélagiens est-elle victorieusement réfutée ; — Pas complétement, me semble-t-il. On peut dire, il est vrai, qu'il y a un péché subi, héréditaire et involontaire, si on entend par là la disposition vicieuse, l'inclination au péché que nous tenons d'Adam. C'est là, en effet, la conséquence et la punition du péché de notre premier père. Mais cela n'est plus vrai lorsqu'il s'agit de la coulpe, du péché considéré comme acte et non plus comme état. La coulpe est quelque chose d'essentiellement individuel, et, par suite, d'intransmissible. Nous ne pouvons pas être coupables et responsables de la faute d'Adam, car enfin, nous ne l'avons pas commise. Nous n'existions pas encore comme individus distincts. Sans doute, nous étions virtuellement en Adam, comme les feuilles de chêne sont virtuellement dans le

gland, comme toutes les générations d'une espèce vivante sont dans le premier individu de cette espèce. Mais nous n'étions pas encore réellement, en acte, comme individus particuliers, conscients et responsables, capables de vouloir et d'agir. La coulpe d'Adam ne peut donc nous être imputée, car la coulpe n'appartient qu'à celui qui a personnellement et volontairement péché.

Mais Adam, en commettant le péché, est devenu pécheur. L'acte du péché une fois consommé a produit l'état de péché, c'est-à-dire, une disposition, une inclination au mal, une maladie morale, qui nous a été transmise, comme se tranmettent les maladies physiques, par l'hérédité. Et cela, en vertu de cette loi, de ce fait mystérieux et incontestable, que nous retrouvons partout, et qui s'appelle la *solidarité*. Les individus sont, sans doute, des unités distinctes, des organismes complets et vivants, qui se suffisent à eux-mêmes et vivent de leur vie propre. Mais ils ne sont pas isolés et entièrement indépendants. Ils sont les parties d'un tout plus vaste, les membres d'un autre corps, d'un organisme vivant aussi, dont ils ne peuvent être séparés sans violence et sans péril, et qui s'appelle de noms divers : famille, nation, humanité.

Cette loi de solidarité, qui réunit en un seul corps tout le genre humain, c'est un fait voulu de Dieu, une loi bonne et sage établie par le Créateur, dans l'intérêt de l'individu, qui, sans elle, resterait toujours enfant, et dans l'intérêt de l'espèce, qui a besoin pour progresser des efforts de tous. Mais la chute, le péché du premier homme, a transformé en une puissance de mal cette loi, qui, dans la pensée de Dieu, devait être une puissance de bien et de progrès. L'espèce étant devenue malade en Adam, tous les individus participent à cette maladie, comme l'arbre souffre quand sa racine est atteinte, comme le fleuve se trouble quand sa source est souillée, comme l'enfant hérite des infirmités de son

père. Les hommes naissent pécheurs, parce qu'ils naissent d'un père devenu pécheur. Voilà en quoi consiste proprement, selon moi, le péché originel. Voilà ce que Pélage a eu le tort de nier, parce qu'il a méconnu la loi de solidarité et cette autre loi en vertu de laquelle le péché n'est pas seulement un acte mais un état, et devient un état après avoir été un acte, la liberté se changeant en nature et créant le caractère moral.

Augustin a eu raison d'affirmer ces faits et ces lois contre Pélage et ses disciples. Mais il a eu le tort à son tour de confondre le péché considéré comme acte avec le péché considéré comme état, et d'affirmer du premier une hérédité, une transmissibilité, qui n'est vraie que du second. Ici les Pélagiens ont raison contre lui. Adam est seul responsable de sa faute ; elle ne peut nous être ni imputée, ni transmise. Ce qu'il nous transmet, c'est la déviation morale, la disposition vicieuse qui est le résultat de son acte coupable. Nous naissons tous pécheurs, non pas en ce sens que nous avons déjà péché, mais en ce sens que nous portons en nous le germe du péché, qui se développera infailliblement. Nous sommes victimes avant d'être coupables. Et ce germe de péché est déjà une souillure et une cause suffisante de séparation entre Dieu et nous.

Outre qu'il ne sut pas se placer sur ce terrain de la solidarité, qui est le seul vrai, Augustin eut encore le tort de faire de cette coulpe d'Adam, à laquelle tous les hommes ont part, quelque chose de matériel, qui se transmet par l'acte physique de la génération. Aussi les Pélagiens lui reprochèrent-ils de placer dans le corps le siège du péché — qu'il désignait d'ordinaire par le mot de *concupiscentia* — et d'enseigner qu'il se transmettait avec le corps dans la génération à tous les membres de la race humaine. Augustin protesta contre ces accusations, et, pour les réfuter, il développa des idées qui rappellent de fort près le *traducia-*

*nisme* de Tertullien. Il enseigna que le péché était transmis avec l'âme, que, de l'âme souillée d'Adam, étaient sorties des âmes souillées comme elle. Ailleurs cependant Augustin semble abandonner cette idée, et se prononcer pour le *créationisme*.

Malgré les côtés faibles de la théorie d'Augustin, malgré les conséquences extrêmes qu'il en tire lorsqu'il affirme la corruption totale, l'impuissance absolue de l'homme à faire le bien, et quoique ces conséquences soient encore aggravées par sa doctrine de la prédestination et de la grâce, — néanmoins Augustin a raison contre Pélage, car :

1° Tandis que Pélage renverse le fondement du christianisme, Augustin conserve aux grandes doctrines chrétiennes de la chute et de la rédemption leur tragique réalité ;

2° Tandis que Pélage rabaisse l'idéal moral au niveau de la médiocrité humaine et de l'honnêteté vulgaire, Augustin l'élève au niveau de la folie de la croix ;

3° Enfin, même dans ses erreurs, Augustin obéit à une inspiration profondément religieuse. Son but est d'abaisser l'homme devant Dieu, de lui faire sentir sa misère, sa faiblesse, son péché, et donner toute gloire à Dieu seul.

Aussi n'est-il pas étonnant que le sentiment chrétien se soit soulevé dès l'abord contre le pélagianisme. Les erreurs pélagiennes furent condamnées dès 412 par le synode de Carthage, et, grâce à l'influence d'Augustin, elles furent condamnées de nouveau par différents synodes d'Afrique. Elles trouvèrent d'abord un certain accueil en Orient. En 415, Célestius se rendit en Palestine, où Pélage l'avait déjà précédé. Augustin avait envoyé à *Jérôme*, à Bethléem, le prêtre espagnol *Orose*, porteur d'une lettre dans laquelle il signalait les dangers du pélagianisme. Célestius et Pélage furent cités devant les deux synodes de Jérusalem et de Diospolis (415), où ils furent absous. Leurs opinions rappelaient à bien des égards celles des docteurs

orientaux ; on n'en découvrit pas tout d'abord la dangereuse portée, que Célestius eut soin d'ailleurs de dissimuler autant que possible. Augustin, informé du résultat de synode de Diospolis, écrivit de nouveau pour signaler avec insistance les dangers des erreurs pélagiennes. Plus tard, le pape *Célestin Ier* intervint à son tour, ainsi que *Cyrille* d'Alexandrie : nous avons vu comment la controverse pélagienne fut mêlée à la controverse nestorienne. Pélage fut ènfin condamné à Éphèse, par le même concile général qui condamna Nestorius (431). Cette condamnation fut prononcée à la ve session, à laquelle assistèrent les légats de Rome. C'est eux qui prirent l'initiative de cette affaire, et qui insistèrent pour que le concile confirmât les anathèmes déjà prononcés contre Pélage par les occidentaux.

Depuis le concile d'Éphèse, la doctrine du péché originel, c'est-à-dire de la coulpe héréditaire, devint la doctrine officielle de l'Église. Elle ne fut pourtant pas formulée d'une manière directe et positive (on ne rédigea pas de symbole à Éphèse), mais seulement sous forme négative et indirecte, par la condamnation des erreurs contraires enseignées par Pélage.

Quant à la doctrine augustinienne proprement dite, elle rencontra d'assez vives oppositions. Ses exagérations manifestes, ses affirmations excesssives sur la corruption totale et l'impuissance absolue de l'homme, surtout ses affirmations touchant la prédestination et la grâce, lui suscitèrent de nombreux adversaires.

Elle n'eut que peu de partisans en Orient, et cela se comprend, étant donné les traditions séculaires de la théologie orientale. Les docteurs de l'Église grecque persévérèrent dans ces traditions, tout en les corrigeant et les modifiant sur un point. On affirme désormais l'hérédité d'une disposition au mal ; mais on n'admet pas la coulpe

héréditaire ni l'impuisssance absolue de l'homme à faire le bien.

En Occident, la fortune de l'augustinisme fut assez diverse. Approuvé et condamné tour à tour, il finit par être abandonné de fait. Il contrariait la tendance, déjà dominante dans l'Église, à faire du salut l'œuvre de l'homme, le prix de certaines vertus méritoires, telles que les pratiques monacales, ou de certaines observances imposées par les prêtres, et destinées à effacer les péchés et à rouvrir le ciel. La doctrine d'Augustin avait contre elle le peuple et les prêtres. Celle de Pélage, au contraire, flattait l'orgueil et la paresse des uns, l'instinct dominateur des autres; elle favorisait la tendance au mérite des œuvres, tout en choquant la conscience chrétienne par certains côtés.

Aussi l'Église, ne pouvant s'accommoder ni de l'une ni de l'autre, se fraya-t-elle une voie moyenne. Elle se sépara d'Augustin, pour se rapprocher d'une forme plus adoucie et plus mitigée du pélagianisme. C'est ce qu'on a appelé le *semi-pélagianisme*. Bien que désavouée à plusieurs reprises d'une manière officielle, cette tendance est demeurée au fond de la dogmatique catholique et du système catholique tout entier.

Elle eut pour origines historiques une réaction, à quelques égards légitime, contre les exagérations et les conséquences extrêmes de la doctrine d'Augustin. Ce furent des moines, chose significative, qui donnèrent le signal de cette réaction. C'est à eux qu'il appartenait naturellement de protester contre une doctrine qui enlevait tout mérite aux œuvres monacales.

La première occasion de leur protestation fut une révolte des moines du couvent d'*Adrumète*, en Afrique, qui refusèrent d'obéir à la règle et au supérieur, prétendant que tout cela est inutile à ceux qui possèdent la grâce et qui sont prédestinés au salut. Augustin écrivit deux traités à

leur adresse (*De gratia et libero arbitrio ad monachos adrumetinos*, et *De corruptione et gratia ad eosdem*), pour réfuter les conséquences qu'ils tiraient de ses principes.

Ce n'était là qu'un prélude. Le vrai mouvement commença à Marseille, où le moine *Jean Cassien*, fondateur de deux couvents, combattit dans ses écrits les opinions d'Augustin. Il donna de la consistance à la réaction en formulant une doctrine plus modérée, qui tenait le milieu entre celle d'Augustin et celle de Pélage.

Cassien s'accordait avec Augustin à reconnaître que le péché d'Adam avait modifié les conditions normales et primitives de l'existence humaine. Il lui attribuait deux sortes de conséquences, les unes physiques, comme la mort et les souffrances, les autres morales, comme l'affaiblissement des forces naturelles de l'homme pour faire le bien. De plus, et c'était un des traits originaux de son système, il prétendait que les conséquences physiques et morales de la chute s'étaient aggravées lorsque les enfants de Seth se sont unis aux filles des Caïnites (fils de Dieu et filles des hommes, Gen. VI, 4). Il ne niait donc pas la chute; il en admettait même deux plutôt qu'une. Mais, si l'image de Dieu en l'homme a été altérée, elle n'a pas été anéantie, disait-il, comme le veut Augustin. Si l'homme est devenu plus faible, il n'est pas devenu impuissant. En un mot, l'homme n'est pas, comme le prétend Pélage, en état de santé, dans sa condition normale et primitive; il n'est pas non plus, comme l'affirme Augustin, en état de mort. Il est en état de maladie, ou plutôt de faiblesse. Il n'est pas absolument esclave du mal; il conserve une certaine liberté pour le bien. Il est encore capable d'un certain degré de sainteté et de vertu. Il peut faire les premiers pas vers Dieu, et commencer l'œuvre de sa sanctification; mais, pour poursuivre et achever cette œuvre, il a besoin de la grâce divine.

Les disciples de Jean Cassien s'appelèrent d'abord *Massiliens* (Marseillais); plus tard, on les appela semi-pélagiens. Leurs doctrines furent combattues d'abord par Augustin lui-même, qui vit commencer le mouvement, et dirigea contre lui ses derniers écrits, puis par *Prosper* d'Aquitaine, qui fut, après la mort d'Augustin (430), le représentant le plus fidèle de sa tendance. C'est ainsi qu'à la controverse pélagienne succéda la controverse semi-pélagienne.

Vers la fin du v^e^ siècle, le semi-pélagianisme jouit d'une grande faveur, surtout en Gaule, grâce à l'appui d'hommes de talent, comme *Faustus* de Riez, *Vincent* de Lérins et *Gennade* de Marseille. Il obtint la sanction de plusieurs conciles. Ainsi, au synode d'Arles, en 475, un prêtre, nommé *Lucidus*, fut obligé de rétracter l'augustinisme. Mais il faut remarquer que l'autorité du nom d'Augustin était si grande, qu'on avait grand soin de ne pas le prononcer dans ces condamnations. On appelait la doctrine condamnée du nom de prédestinatianisme. Précaution habile, qui permettait de canoniser le docteur tout en condamnant la doctrine. On pouvait, en effet, supposer que ce n'était pas les opinions d'Augustin, mais les conséquences que d'autres en avaient tirées, qui étaient frappées.

Le commencement du VI^e^ siècle fut marqué par une réaction en faveur de l'augustinisme. *Fulgence,* évêque de Ruspe, attaqua avec vigueur les doctrines semi-pélagiennes. Grâce à son influence, l'augustinisme fut officiellement sanctionné au concile d'Orange (529). Toutefois, les doctrines semi-pélagiennes ne furent pas nominativement condamnées, et l'Église canonisa Vincent de Lérins comme Augustin. Preuve nouvelle des incertitudes et de l'embarras de l'Église catholique entre deux doctrines dont elle ne pouvait absoudre ni condamner entièrement aucune.

Cette situation étrange se perpétua à travers tout le

moyen âge. Quoique plusieurs synodes aient confirmé les décisions d'Orange, et condamné même le semi-pélagianisme, celui-ci demeura la doctrine dominante parce qu'elle s'accordait mieux que l'autre avec la tendance générale, toujours plus marquée, du catholicisme à substituer les mérites de l'homme et le ministère du prêtre à la seule grâce de Dieu en Jésus-Christ.

---

## SECTION II

### LA RÉDEMPTION

---

#### § Ier. — LA RÉDEMPTION OBJECTIVE, OU L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST

Dans la première période de l'histoire des dogmes, l'Église et ses docteurs affirmaient d'une manière unanime que Jésus-Christ était venu sur la terre pour accomplir l'œuvre de notre rédemption, laquelle se divise en trois points : la délivrance du péché et de Satan, ou la *rédemption* proprement dite; la *réconciliation* avec Dieu, et la restauration de l'image divine en l'homme, ou la *régénération* et la sanctification. Cette œuvre, Jésus-Christ l'accomplit par son incarnation et sa vie tout entière, y compris sa mort et sa résurrection, mais d'une manière toute spéciale par sa mort, qui est le point essentiel de son œuvre. Telles sont les affirmations religieuses que nous retrouvons chez tous les Pères des premiers siècles.

Si, derrière l'affirmation du fait religieux, on cherche la formule scientifique de ce fait, on voit s'ébaucher, aux IIe et IIIe siècles une double théorie, celle de la *rançon* payée à

Satan pour nous délivrer de lui, et celle du *sacrifice* offert à Dieu pour nous réconcilier avec lui. Ces deux théories se rencontrent à la fois chez Justin, Irénée et Origène, se mêlant et se combinant en proportions diverses. Mais c'est la première qui est sur le premier plan et qui tient la première place. Ce qui préoccupe avant tout, dans la question de la rédemption, c'est le rôle de Satan, ce sont ses droits sur nous, c'est l'esclavage où il nous tient par suite de la chute. Ce point de vue est conforme aux opinions qui régnaient en général à l'égard des démons. Aussi la rédemption apparaissait-elle avant tout comme une délivrance du joug de Satan, que Jésus vient combattre et vaincre par son obéissance, en lui laissant sa vie pour notre rançon. La théorie d'une réconciliation avec Dieu, accomplie par le sacrifice, se rencontre aussi, diversement accentuée, chez Justin, Irénée et Origène, mais toujours au second plan.

Ces deux théories se retrouvent dans la période qui nous occupe; mais la seconde tend à supplanter la première. Au lieu d'être placé sur la rédemption de Satan, l'accent sera mis sur la réconciliation avec Dieu. Ce qui était au premier plan passera au second, et ce qui n'était que l'accessoire deviendra le principal. Ce qui provoque cette transformation, qui constitue un incontestable progrès, c'est la forme étrange et choquante que revêt la théorie de la rançon payée à Satan chez les Pères des IVe et Ve siècles. C'est dans *Grégoire de Nysse* que nous trouvons l'expression la plus scientifique et la plus développée de cette singulière théorie. Pour lui, la rédemption consiste avant tout en la délivrance du joug de Satan, auquel nous a asservi le péché. Sans doute, Dieu aurait pu nous délivrer par un acte souverain de sa toute-puissance, par un mot de sa bouche, comme il n'a fallu qu'un mot de sa bouche pour nous créer. Mais il n'y a de rédemption digne de Dieu que celle qui

manifeste à la fois ses attributs divins, bonté, puissance, justice et sagesse. Or, telle est la rédemption qu'il a accomplie par Jésus-Christ.

La *bonté* de Dieu éclate dans le dessein même de la rédemption, lequel repose tout entier sur sa miséricorde. C'est en vertu de sa bonté qu'il a eu pitié des hommes et a voulu les sauver, et cette bonté est d'autant plus évidente qu'il en coûte davantage à Dieu de donner son Fils.

La *puissance* de Dieu éclate d'une manière incomparable dans son incarnation même. L'incarnation d'un Dieu est le miracle des miracles, le chef-d'œuvre de la toute-puissance divine.

La *justice* de Dieu a été manifestée en ce qu'il a tenu compte des droits que Satan avait acquis sur nous par la chute. Au lieu de se servir de sa toute-puissance pour arracher à Satan sa proie, Dieu lui a payé une rançon d'un prix infini. Une sorte de traité est intervenu, par lequel Dieu a offert Jésus-Christ en échange des hommes; et Satan a accepté avec empressement, car il estime que la possession d'un être aussi pur, aussi saint que Jésus, est pour lui plus précieuse que celle de tous les hommes ensemble.

Enfin, la *sagesse* de Dieu éclate en ceci, que le marché conclu avec Satan est un marché habile, où tous les profits sont pour nous, et toutes les pertes pour Satan. En effet, Satan n'a pas su voir que cet homme si parfait était plus qu'un homme, que sous cette enveloppe mortelle se cachait le Fils de Dieu. Il n'a pas compris que cette rançon que Dieu lui offrait pour l'humanité, il ne pourrait la garder et serait contraint de la rendre. Et, de fait, c'est ce qui a eu lieu. Lorsque, par la mort de Jésus, l'enveloppe charnelle qui voilait sa divinité a été détruite, cette divinité est apparue au grand jour, et Satan a reculé d'épouvante. Il a dû laisser aller le Rédempteur avec les captifs qu'il avait délivrés.

Satan a donc été la dupe du marché qu'il a conclu avec Dieu. Il est tombé dans le piège qui a été habilement tendu sous ses pas. Semblable au poisson avide, il a été pris à l'hameçon que l'on avait caché sous une amorce trompeuse. Il y a eu une sorte de ruse de la part de Dieu, Grégoire de Nysse ne fait nulle difficulté de le reconnaître. Mais il justifie cette fourberie par plusieurs raisons. D'abord, elle fait honneur à l'habileté de Dieu et manifeste sa sagesse. Ensuite, à l'égard de Satan, elle constitue une juste revanche, une légitime représaille. C'est par un mensonge que Satan a séduit Adam; or, c'est justice de tromper un trompeur et de le payer de sa propre monnaie. Enfin, le but de cette fraude, qui est la délivrance et le salut de l'humanité — tandis que le but du mensonge de Satan était sa ruine, — en justifie suffisamment l'emploi.

Cette idée d'une sainte ruse, par laquelle Dieu trompe le trompeur qui, par ses artifices, nous a rendus ses esclaves, se retrouve chez la plupart des docteurs latins du IVe siècle et des siècles suivants. *Ambroise* reproduit en la développant l'image du poisson pris à l'hameçon (*In ev. Luc*). *Léon-le-Grand* (*Serm.* XXII, 3) et *Grégoire le Grand* (*In ev.* L. 1, etc.) y reviennent aussi. Pour ce dernier, Satan est le Léviathan des Écritures, et il a été pris à l'hameçon de la divinité de Jésus, auquel son humanité servait d'appât.

Il n'est pas besoin d'insister pour faire sentir ce que cette théorie a de défectueux. Elle fait jouer à Dieu un rôle indigne de lui; elle le convainc de fourberie et semble sanctionner la maxime célèbre : la fin justifie les moyens. — De plus, comme Baur l'a remarqué, elle nous ramène au docétisme. L'humanité de Jésus n'est que le voile destiné à cacher sa divinité et à mettre en défaut la perspicacité de Satan. Cette humanité n'a plus de rôle actif; ce n'est qu'un masque d'emprunt pour cacher la divinité, qui seule importe.

Nous sommes loin de l'idée bien autrement profonde d'Irénée : Christ nous délivrant par son obéissance. — Enfin, on peut adresser à la théorie de Grégoire de Nysse le même reproche qu'à celle d'Irénée et à la conception commune aux Pères des premiers siècles : elle intervertit les rôles et met au premier rang, dans le drame de la rédemption, Satan au lieu de Dieu. C'est là un reste de dualisme qu'il faut attribuer à une influence gnostique et païenne : aussi Baur l'appelle-t-il théorie *mythique* ou *dualiste.*

Cette théorie rencontra un adversaire dans *Grégoire de Nazianze.*

Il proteste d'abord contre l'idée d'une rançon payée à Satan, parce que Satan, dit-il, n'a pas de droits légitimes sur nous : il n'est qu'un menteur et un usurpateur. Il s'indigne ensuite à la pensée que, pour prix de son usurpation et de son injuste tyrannie, Satan reçoive, non seulement une rançon de la part de Dieu, mais Dieu lui-même en rançon, dans la personne de Jésus-Christ. Du reste, il n'admet pas davantage une rançon payée à Dieu, car Dieu, dit-il, ne nous tenait pas en sa possession ; nous n'étions pas les captifs de Dieu. Comment aurait-il demandé le sacrifice de son propre Fils, lui qui n'a pas permis à Abraham d'immoler Isaac?

Quant à la doctrine positive de Grégoire de Nazianze sur la rédemption, il est difficile de la déterminer, car Grégoire ne s'explique pas sur ce point. Il se borne à dire que la mort de Jésus-Christ fait partie du plan (οἰκονομία) du salut, ajoutant que, sur ce sujet, la discussion reste ouverte.

L'Église, en effet, n'a pas encore officiellement formulé, dans cette période, par l'organe de ses conciles, le dogme de la rédemption, comme elle a formulé ceux de la Trinité, de la personne de Jésus-Christ et du péché originel. Aussi

y a-t-il assez de liberté et de diversité sur ce point. Tous les docteurs ne conçoivent pas de la même manière l'œuvre de délivrance par laquelle a été brisé le joug de Satan. A côté de l'idée d'un piège tendu, et quelquefois chez les mêmes docteurs qui la soutiennent, nous retrouvons l'ancienne idée d'une victoire remportée par Jésus-Christ sur le diable. Ainsi, *Théodoret* de Cyrrhe se représente la rédemption sous la forme d'une sorte de duel engagé entre Christ et Satan, Satan s'acharnant contre Christ et le harcelant par des tentations de toutes sortes, Christ résistant à ces attaques et sortant vainqueur du combat, grâce à son obéissance et à sa sainteté parfaites. C'est à peu près l'idée de Justin, développée aussi par Irénée.

*Augustin* expose une théorie analogue. Il reconnaît à Satan des droits sur nous ; nous les lui avons donnés par nos péchés, ou plutôt c'est Adam qui, par sa chute, a constitué Satan son maître et le nôtre. Or, Jésus-Christ étant demeuré parfaitement saint, Satan n'avait aucun droit sur lui. Il a donc commis un abus de pouvoir, un attentat, en mettant la main sur Jésus et en le faisant mourir, et, par là, il a perdu ses droits sur les hommes qu'il retenait légitimement captifs. Christ a acquis, au contraire, des droits sur Satan ; il a pu, en quelque sorte, lui imposer notre rédemption à titre de dommages-intérêts. C'est en ce sens que la mort de Jésus-Christ est la rançon de nos âmes, et qu'elle consomme la défaite de Satan, qui détruit pour ainsi dire son empire de ses propres mains (*De Trinit.* XIII).

Quelquefois aussi, comme dans l'écrit *sur l'Incarnation*, attribué à Athanase, c'est la mort qui prend la place de Satan. C'est elle qui règne sur nous ; c'est elle qui est vaincue par Jésus-Christ ; c'est à elle qu'il laisse sa vie pour notre rançon. — Ceci, à vrai dire, ressemble plus à de poétiques images qu'à une conception théologique rigoureuse.

A côté de l'idée de la délivrance de Satan, se retrouve, dans cette période, l'idée de la réconciliation avec Dieu par le sacrifice de la croix. Et celle-ci tend à s'accentuer d'autant plus que l'autre revêt davantage la forme choquante que nous avons relevée chez Grégoire de Nysse, Ambroise et Grégoire le Grand. Elle tend visiblement à se supplanter à la première, et à devenir le centre de la doctrine tout entière de la rédemption. C'est *Athanase* qui, le premier, donne à cette seconde théorie une forme scientifique.

Ce qui distingue la théorie d'Athanase, et marque un progrès décisif dans la conception du dogme, c'est que ce n'est plus Satan, mais Dieu, qui occupe la première place et joue le premier rôle. Ce n'est plus de nos rapports avec Satan, mais de nos rapports avec Dieu, qu'il s'agit avant tout. L'essentiel, dans la rédemption, c'est la réconciliation avec Dieu. Aussi n'est-ce pas à cause de Satan, mais à cause de Dieu, que la mort de Jésus est nécessaire. — Voici l'enchaînement des idées d'Athanase.

Il pose en principe que la mort est tout ensemble la conséquence naturelle de la chute et la peine prononcée par Dieu contre le péché. En effet, la chute consiste essentiellement en ce que l'homme s'est éloigné de Dieu et l'a abandonné. Or, Dieu est la source de la vie — αὐτοζώη ; — s'éloigner de lui, c'est s'éloigner de la vie, tomber dans la mort — φθόρα τοῦ θανάτου. — Mais cet abandon de Dieu, qui constitue la chute, s'est manifesté par un fait, la transgression d'un commandement auquel Dieu avait attaché une sanction. « Au jour où tu en mangeras, avait-il dit, tu mourras. » Aussi, en violant ce commandement, Adam, et avec lui toute l'humanité, est tombé sous le coup de la sentence que Dieu avait prononcée.

Dès lors se pose cette alternative : ou bien Dieu, fidèle à sa parole, exécutera sa sentence, et laissera l'humanité devenir la proie de la corruption et de la mort ; ou

bien il aura pitié des hommes, et annulera sa sentence. Mais chacune de ces deux hypothèses est impossible. La première contredit la bonté de Dieu, la seconde contredit sa véracité — οὐκ ἀληθὴς γὰρ ἦν ὁ Θεὸς, εἰ, εἰπόντος αὐτοῦ ἀποθνήσκειν ἡμᾶς, μὴ ἀπέθνησκεν ὁ ἄνθρωπος — (*De incarnat.*, 6). Mais Dieu a trouvé un moyen de concilier ces exigences contradictoires. Il a envoyé son Fils dans le monde, pour qu'il prît la place de l'homme, et qu'il mourût sur la croix pour le délivrer de la mort. Par la mort de Jésus-Christ, qui s'est fait le représentant de l'humanité pécheresse, la sentence prononcée en Éden se trouve exécutée, et Dieu peut, sans se déjuger, sans se contredire, sans ébranler les fondements de l'ordre moral qu'il a lui-même établis, pardonner aux hommes et lever la sentence qui les frappait de mort.

Tel est le point de vue général d'Athanase. En entrant dans les détails, nous retrouverions chez lui les trois éléments déjà signalés par Irénée et Origène dans l'œuvre de la rédemption, mais sous une forme un peu différente :

1° *Rédemption*, ou délivrance. — Jésus-Christ nous délivre, non pas de Satan, mais de la mort, sous laquelle nous tient la sentence prononcée contre le péché par la loi, ou plutôt, prononcée par Dieu la veille de la chute. La mort de Jésus est donc une rançon payée, non à Satan, mais à Dieu et à sa justice. — Quelquefois, Athanase présente la chose un peu autrement. Le Logos, qui habite dans le corps de Jésus, est la vie, la vie absolue. Dieu lui a donné d'avoir la vie en lui-même et d'être la source de la vie. Quand la mort a touché le corps de Jésus, elle a été subitement mise en contact avec le Logos — avec la vie, par conséquent, — et a été aussitôt engloutie et détruite par la vie. La résurrection glorieuse du troisième jour a été le signe éclatant de cette défaite de la mort, de cette victoire de la vie.

2° *Réconciliation.* — La réconciliation opérée par Jésus-Christ est mutuelle et réciproque. Il nous réconcilie avec Dieu et réconcilie Dieu avec nous, en payant pour nous la double dette qui était cause d'inimitié entre nous et lui. D'une part, il accomplit la loi : il est parfaitement obéissant et saint. Et, d'autre part, il subit la sentence de la loi.

3° *Régénération.* — L'œuvre de la régénération est étroitement rattachée par Athanase à la personne de Jésus-Christ. Le Fils est l'image parfaite du Père, la source unique et intarissable de la vie. Voilà pourquoi, en s'unissant à l'humanité, il rétablit en elle l'image divine et lui communique la vie.

Comme la mort avait été la conséquence naturelle et nécessaire de l'abandon de Dieu, la vie est la conséquence du don de Dieu à l'homme, en la personne de Jésus-Christ. Et ici Athanase prend le mot « vie » à la fois au sens physique et au sens spirituel. Comme le résultat du péché, c'est-à-dire de l'éloignement de Dieu, c'est la mort du corps et de l'âme, ainsi la rédemption, le don de Dieu à l'homme et le retour de l'homme vers Dieu, c'est la résurrection du corps et le rétablissement de la vie spirituelle. Tous les hommes ressuscitent en Christ comme ils meurent en Adam, et Christ ressuscité devient en eux un principe de vie nouvelle.

Cette théorie marque un progrès considérable dans la conception du dogme de la rédemption. Sur ce point, Athanase dépasse Irénée et prépare Anselme :

1° Je mentionne sans y revenir le fait que *Satan* s'efface et que Dieu et l'homme restent seuls en présence ;

2° L'idée de *substitution* et de *satisfaction* est plus fortement accentuée qu'elle ne l'avait été jusque-là. On trouve déjà chez Athanase les éléments de la *satisfactio vicaria* d'Anselme. Il y a pour lui substitution et satisfaction à la

fois dans l'obéissance de Jésus-Christ et dans sa mort. En vertu de l'incarnation, le Fils de Dieu est devenu fils de l'homme ; il a revêtu notre humanité ; il a incarné en lui notre race tout entière ; il s'est substitué à nous ; il a pris notre place ; il a obéi pour nous et il est mort pour nous. Il paie pour tous la dette de tous — ὑπὲρ πάντων θυσία ἀντὶ πάντων. — Il donne sa vie pour tous — ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων ;

3° Athanase insiste sur la nécessité de cette double satisfaction. La simple conversion du pécheur — μετάνοια, impliquant *repentance* et *amendement,* — ne suffirait pas, car il faut que la dette du passé soit payée et que la sentence prononcée par Dieu contre le pécheur ait son accomplissement. L'obéissance et la mort de Jésus peuvent seules donner à la loi de Dieu la double satisfaction qu'elle réclame. — Il est à remarquer que cette double satisfaction est déclarée nécessaire *au point de vue de Dieu même.* Cette nécessité se fonde sur la nature de Dieu, sur ses attributs éternels, l'amour et la sainteté ; surtout la sainteté, car l'amour de Dieu ne peut s'exercer aux dépens de sa sainteté. La véracité divine, qui joue un rôle si considérable dans la théorie d'Athanase, n'est qu'un des aspects de cette sainteté divine. Dieu ne peut pas être trouvé menteur. Il ne peut ni se déjuger ni se contredire. Il ne peut pas manquer à sa propre parole et violer les lois qu'il a établies. Voilà pourquoi le Fils de Dieu vient mourir à notre place. Athanase insiste avec raison sur la nécessité morale qui oblige Dieu à observer tout le premier les lois de l'ordre moral auxquelles il a soumis toutes les créatures intelligentes et libres.

C'est là une vérité que je considère comme essentielle, et qui fonde la nécessité de l'expiation. Dieu est obligé par la loi morale dont il est l'auteur. Il ne ressemble pas aux Pharisiens et aux docteurs dont parle Jésus, qui « discu-

tent et ne font pas », qui « lient des fardeaux qu'ils ne voudraient pas remuer du doigt ». Il observe sa propre loi. Il ne peut l'abroger par un acte arbitraire. Il ne peut pardonner aux pécheurs, qu'à la condition que la sentence prononcée par la loi contre le péché soit exécutée, que le péché soit jugé et condamné par le même acte qui absout le pécheur. C'est ce qui a eu lieu sur la croix. Et ce sacrifice répond tout ensemble aux exigences de la conscience — qui ne pardonne pas le péché non expié, — aux exigences de l'immuable sainteté et de la justice de Dieu, et enfin aux exigences de l'ordre universel, dont les fondements mêmes seraient ébranlés, si la loi et ses sanctions étaient arbitrairement abrogées.

On pourrait cependant adresser un reproche à la théorie d'Athanase. Il rétrécit trop les termes de la question. Il met trop exclusivement en cause la parole de menace de Dieu : « Tu mourras. » Il insiste d'une manière excessive sur le châtiment physique du péché, la mort, en laissant trop dans l'ombre le péché lui-même et ses conséquences spirituelles. Le péché n'a pas seulement pour conséquence, comme on pourrait le croire d'après Athanase, la mort physique, mais surtout la mort spirituelle, la séparation de Dieu. C'est là la vraie malédiction du péché. Par là, Athanase est conduit à ôter à l'expiation accomplie par Jésus sur la croix, son élément le plus tragique et le plus douloureux. Il ne voit sur le Calvaire que Jésus souffrant la mort physique, pour que la parole prononcée par Dieu en Eden ait son accomplissement. Or, il y a quelque chose de plus au Calvaire. Il y a le péché lui-même subissant le jugement et la condamnation de Dieu. Il y a Jésus chargé volontairement de nos péchés, devenu un symbole de péché, quoiqu'innocent et saint, goûtant l'abandon de Dieu, savourant la suprême malédiction du péché et s'écriant : « Mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » Il fallait cela, pour

qu'il fût constaté avec éclat, à la face de toutes les créatures intelligentes, que le Dieu saint ne peut avoir aucun contact avec le péché, qu'il s'en éloigne et tient le pécheur séparé de lui. Là, le péché a été jugé et condamné comme il ne l'a été nulle part. Et cela était nécessaire pour que le pardon pût être accordé.

Malgré cette lacune, il demeure vrai que la théorie d'Athanase marque un progrès décisif dans le développement du dogme, en ce qu'elle pose la question sur son vrai terrain, le terrain éthique, celui de nos rapports avec Dieu et avec sa loi, des exigences de la justice divine envers nous.

Depuis Athanase, cet élément a toujours eu sa place dans les théories de la rédemption. Il est très accentué dans *Cyrille* de Jérusalem, dont la doctrine de la rédemption offre quelques traits remarquables :

1° Cyrille insiste avec force sur le rapport intime qui unit la personne du Rédempteur et l'œuvre de la rédemption. Jésus-Christ est la victime de propitiation offerte pour les péchés du monde, et ce qui fait le prix de son sacrifice, c'est précisément le caractère unique de sa personne : il est le Fils de Dieu devenu le fils de l'homme, ayant vécu sans aucun péché. S'il peut s'offrir seul pour tous — ἀντίλυτρον ἐπὶ πάντων, — c'est qu'il vaut seul autant et plus que tous — ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος. — Aux yeux de Dieu, en effet, l'obéissance parfaite de Jésus est beaucoup plus que l'équivalent de la nôtre, et la valeur de ses souffrances et de sa mort est infinie, comme celle de son obéissance;

2° Cyrille insiste en second lieu sur les paroles : « Eli ! Eli ! lamma sabachtani ? » Il y voit la preuve que Jésus a senti sur la croix l'abandon de Dieu, lequel est la suprême malédiction de la loi. « Par suite de la transgression d'Adam, dit-il, toute l'humanité est maudite et abandonnée

de Dieu. Le Fils, devenu homme, a pris la place de l'humanité; il a donc connu cet abandon et cette malédiction, et il a pu s'écrier : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? » — Ainsi, Jésus a subi le jugement porté contre le péché ;

3° Du reste, Cyrille n'insiste pas moins sur la part de l'obéissance de Jésus dans l'œuvre de notre rédemption. Les suites de l'obéissance du premier homme ne pouvaient être réparées que par l'obéissance d'un autre homme, qui fût le second Adam ; et voilà pourquoi le Fils de Dieu s'est fait homme, est devenu le second Adam, et s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix. Par sa justice parfaite, il a rendu toute l'humanité juste devant Dieu, — virtuellement du moins, car il faut que chaque individu s'approprie cette justice par la foi.

L'élément relevé par Athanase et Cyrille se retrouve chez les docteurs mêmes qui sont demeurés fidèles à l'ancienne conception, d'après laquelle Satan tient la première place dans le drame de la Rédemption : *Théodoret, Augustin, Ambroise, Grégoire le Grand.*

*Théodoret,* par exemple, à qui la rédemption apparaît comme un combat singulier, où Jésus-Christ triomphe de Satan, voit aussi dans la mort de Christ un jugement prononcé par Dieu contre le péché, la malédiction de la loi s'accomplissant à l'égard de celui qui s'est fait notre représentant devant Dieu.

*Augustin,* qui insiste surtout sur ce fait, que Christ nous délivre de Satan, parle aussi de la délivrance de la colère de Dieu et de la puissance du péché. Christ est alors, pour lui, notre victime propitiatoire, et sa mort est le châtiment de notre péché. Christ se charge de la malédiction de la loi et nous en délivre — *ex maledictione venit benedictio.* — Le péché est donc maudit et condamné en lui sur la croix.

Nous retrouvons des déclarations analogues chez *Ambroise* et chez *Grégoire le Grand*, pour qui la mort de Jésus-Christ est un piége tendu à Satan. Nous lisons, par exemple, dans Ambroise : *Suscepit mortem ut impleretur sententia; judicato satisfecit per maledictionem carnis.* — Et Grégoire le Grand nous montre dans la mort de la croix un sacrifice expiatoire offert à Dieu en notre faveur.

C'est ainsi que nous voyons s'élaborer pendant cette période une théorie de la rédemption conçue comme une réconciliation avec Dieu, théorie qui tend à remplacer celle de la délivrance de Satan. De plus en plus on se place, pour étudier le grand fait de la rédemption, au point de vue de Dieu, des saintes exigences de sa loi, de ses attributs éternels de justice et d'amour. Toutefois, la doctrine est encore un peu flottante et incertaine; les divers éléments qui s'y rencontrent ne sont pas ramenés à l'unité d'un ensemble systématique. Ce travail de systématisation et de fixation définitive, déjà accompli par les grands conciles orientaux et par le symbole *Quicunque* pour les doctrines de la Trinité et de la personne de Christ, ne s'accomplira, pour le dogme de la rédemption, que dans la période suivante.

Les grandes controverses christologiques qui se livraient pendant la période qui nous occupe en ce moment, firent sentir leur influence sur le développement du dogme de la rédemption. On insiste sur le rapport profond qui existe entre la personne de Jésus-Christ et son œuvre. Tous les docteurs orthodoxes s'attachent à montrer que Jésus n'est le Rédempteur qu'à la condition d'être à la fois vrai homme et vrai Dieu.

Contre les *Ariens*, Athanase et les Nicéens établissent que, si Jésus-Christ n'était qu'une créature et non pas le

Fils éternel de Dieu, consubstantiel au Père, il n'aurait pu nous sauver. Car il n'aurait pu vaincre Satan et la mort; ses souffrances n'auraient pas eu assez de valeur pour nous réconcilier avec Dieu, et enfin, il n'aurait pu régénérer l'humanité en lui communiquant la vie et l'immortalité.

Contre les *Apollinaristes* et les *Eutychéens*, on établissait que, si Jésus-Christ n'avait pas été pleinement homme, il n'aurait pu payer notre dette, satisfaire pour nous. Son obéissance et ses souffrances n'auraient pu nous être imputées. — *Ipsa natura suscipienda erat, quæ liberanda* — dit Augustin.

On ajoutait qu'il fallait que l'homme, en Jésus-Christ, fût resté parfaitement saint, pour que son obéissance fût parfaite et sa souffrance expiatoire. Pour être saint, il fallait qu'il échappât à la souillure héréditaire, au péché originel. Et, pour échapper à cette contagion, il fallait qu'il ne naquît pas à la façon des autres hommes. Ainsi, la naissance miraculeuse du Sauveur était fondée sur une nécessité sotériologique. « Il fallait, dit Augustin, que Jésus-Christ fût né d'une vierge pour qu'il fût exempt de la souillure originelle qui se transmet par la génération, et qui rend l'homme esclave du péché.

Enfin, une dernière question se posait à propos de l'œuvre rédemptrice : quelle en est l'étendue? — Il suffit de noter sur ce point-là les deux faits suivants :

1° La doctrine de la prédication aux morts, qui tenait une place considérable chez les anciens Pères, se retrouve encore affirmée au IVe siècle, surtout dans la prédication, sous une forme poétique et mythologique: par exemple, chez *Ephrem*. Et la descente aux enfers est définitivement inscrite dans le symbole apostolique, au Ve siècle. Mais, dès ce même siècle, cette doctrine se transforme et devient celle du purgatoire ;

2° L'opinion universaliste d'Origène, — d'après laquelle le bienfait de la rédemption s'étend à toutes les créatures, aux anges et aux démons aussi bien qu'aux hommes, — est reproduite par quelques docteurs du IV^e^ siècle, mais condamnée au commencement du V^e^, à la suite de la controverse origéniste. On s'accorde désormais à penser que la rédemption accomplie par Jésus-Christ ne concerne que les hommes. Nous verrons bientôt comment Augustin, par sa doctrine de la prédestination, restreint encore la portée de l'œuvre du Sauveur en l'appliquant aux seuls élus.

---

## § II. — LA RÉDEMPTION SUBJECTIVE OU L'APPLICATION DU SALUT

Au II^e^ et au III^e^ siècle, les Pères s'accordaient unanimement à reconnaître que trois conditions sont nécessaires pour participer au salut : la repentance, la foi et la sanctification. Mais on distinguait parmi eux deux tendances : la tendance paulinienne, qui porte à affirmer la justification par la foi, et qui était la tendance dominante, — et la tendance à substituer le salut par les œuvres au salut par la foi, tendance qui s'était manifestée de bonne heure dans l'Église.

Nous retrouvons dans la période présente les mêmes affirmations communes, et les mêmes divergences. Seulement, la doctrine du salut par les œuvres s'accentue toujours plus et tend à remplacer celle du salut par la foi. Cette grave transformation est le fait capital de la période, quant à la doctrine du salut. Elle s'accomplit sous l'influence de diverses causes.

D'abord, la doctrine du salut par le mérite des œuvres répond à certains instincts du cœur naturel de l'homme. Être sauvé par grâce, par la foi, cela répugne à son orgueil.

Il veut être quelque chose dans son salut, et y mettre du sien pour en tirer gloire.

A cette cause toute psychologique, et qu'il faut placer au premier rang, s'en ajoutèrent d'autres d'un caractère plus extérieur : par exemple, l'influence des controverses théologiques et de l'abus que l'on fit de la théologie, confondue trop souvent avec la religion, de telle sorte que les formules les plus abstraites et les plus compliquées étaient imposées comme vérités nécessaires à croire pour être sauvé. Ajoutez à cela que le résultat de certaines controverses, comme les controverses christologiques et pélagiennes, avait été funeste à la pureté de la doctrine évangélique. Les premières, en diminuant l'humanité de Jésus, avaient compromis son œuvre médiatrice et rédemptrice ; et sa place, demeurée vide entre le ciel et la terre, avait été remplie par les saints, le prêtre et le salut par les œuvres. Les secondes avaient abouti au triomphe d'une doctrine qui faisait grande la part des forces et des mérites de l'homme. Enfin les progrès de la tendance hiérarchique et autoritaire influèrent aussi sur la doctrine du salut. C'est le clergé qui désigna les œuvres pies et méritoires, et cet office grandit son pouvoir.

La transformation s'accomplit lentement. Au IVe siècle, les deux doctrines du salut par la foi et par les œuvres sont également professées, et les deux tendances se font en quelque sorte équilibre. Dès le Ve, le triomphe de la doctrine des œuvres s'accentue et va désormais croissant, jusqu'à ce que la doctrine paulinienne n'ait plus que quelques représentants isolés et désavoués par l'Église. — Cette transformation se trahit dès le IVe siècle par des signes non équivoques.

1° Tandis que, dans la première période, on présentait le plus souvent la foi comme étant la condition unique et suffisante du salut, parce qu'elle renferme en elle-même les

deux autres, la repentance qu'elle suppose, et la sanctification qu'elle produit, — désormais on ne parle plus que très rarement du salut *par la foi seule*. On réclame presque toujours *la foi et les œuvres* (celles-ci comprenant la repentance et la sainteté) ;

2° C'est que la *notion de la foi* a changé. La foi n'est plus l'acte profond et mystique qu'elle était pour saint Paul, la confiance et le don du cœur, la détermination de la volonté, — acte moral où intervient l'homme tout entier, et par lequel il s'unit d'une manière directe, personnelle, vivante, à la personne vivante de Jésus-Christ, devenant le sarment dont il est le cep, et tirant de lui la sève et la vie comme la branche les tire du tronc. Elle devient un acte de l'intelligence, une adhésion de l'esprit à des vérités révélées, ou même à des formules théologiques. En un mot, la foi est réduite à l'*orthodoxie de la croyance*. Et cela est toujours plus sensible, à mesure que se poursuit le développement dogmatique et que les conciles ajoutent formule à formule. Dès lors, il n'est pas étonnant que la foi ne puisse à elle seule donner le salut. Elle est stérile, car elle ne contient pas la repentance et ne produit pas la sanctification. Ce sont là deux choses entièrement distinctes et indépendantes d'elle. On peut avoir une croyance orthodoxe sans que le cœur et la vie soient changés. Voilà pourquoi on exige, à côté de la foi, les bonnes œuvres, dont la foi ne saurait plus tenir lieu et n'est plus le gage. *Cyrille* de Jérusalem, par exemple, distingue deux parties dans la religion, la foi orthodoxe et les bonnes œuvres. L'une de ces deux parties sans l'autre ne saurait être agréable à Dieu (*Catechet.*, IV, 2). Distinction significative, qui montre à quel point la notion de la foi a changé ;

3° La *notion de la repentance* et celle de la *sanctification* ne se sont pas moins modifiées. Comme la foi est devenue une adhésion tout intellectuelle et extérieure à des vérités

théologiques, la repentance et la sanctification se transforment en œuvres extérieures. La première devient la pénitence, et la seconde, les bonnes œuvres. On parle encore, sans doute, de contrition du cœur et de sentiment douloureux du péché; mais on parle surtout d'œuvres de pénitence, d'aumônes, de jeûnes et de prières, qui sont d'abord le signe du deuil intérieur et de la repentance vraie, mais qui tendent à remplacer les réalités qu'ils représentent. De même, on parle encore de la vie nouvelle, du changement du cœur, de l'amour de Dieu et du prochain prenant la place de l'égoïsme naturel; mais on parle surtout des œuvres de la charité, œuvres tout extérieures comme celles de la pénitence, qui, après avoir été la manifestation visible des sentiments et des réalités intérieures, finissent par en tenir lieu. La repentance et la sanctification étant ainsi devenues des œuvres extérieures, comme la foi elle-même, s'ajoutent du dehors, se juxtaposent à la foi. Celle-ci ne les contient plus, ne les porte plus comme l'arbre porte ses fruits. Il n'y a plus de lien vivant entre ces trois choses, parce qu'elles sont devenues des choses mortes.

Parmi ces œuvres méritoires, quelques-unes sont réputées plus méritoires encore que les autres. C'est d'abord le martyre; ensuite le célibat et la virginité; en troisième lieu la pauvreté volontaire, les rigueurs du désert et du cloître, et tout ce martyre de l'ascétisme qui remplace, dans l'imagination populaire, le glorieux martyre de la persécution. De là, deux sortes de sainteté et de vertus, et deux sortes de morale : la sainteté et les vertus de tous et celles de quelques-uns qui sont les parfaits; la morale de précepte et la morale de conseil. Il y a des œuvres strictement nécessaires pour le salut, et des œuvres de surcroît ou *surérogatoires*.

Cette croyance à des vertus de surcroît conduisit à la doctrine de l'*intercession des martyrs et des saints*. Après

avoir recherché leurs prières pendant leur vie, on leur demanda leurs prières après leur mort; ils devinrent des intermédiaires, des patrons, des avocats, qui obtenaient pour les hommes des grâces divines. On introduisit dans le culte la formule de prière : *ora pro nobis*. C'est *Ambroise* qui marque la transition entre les deux pratiques. On enseigna d'abord que Dieu inspirait aux saints de prier en notre faveur; plus tard on les pria de prier Dieu pour nous; plus tard enfin, on en vint à les prier tout simplement eux-mêmes.

La théorie des *mérites réversibles* des saints commence aussi à prendre faveur dès ce temps-là. Elle deviendra, dans la période suivante, la théorie célèbre des *indulgences*, trésor des vertus surérogatoires des saints, dont l'Église est la souveraine dispensatrice.

Une autre distinction, qui correspond à celle des vertus nécessaires et des vertus surérogatoires, est celle des *péchés mortels* et des *péchés véniels*. On invoquait pour la soutenir le passage 1 Jean, V, 16, 17 : ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον,... καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον. — Les péchés *mortels* impliquent la violation de l'un des grands commandements de Dieu, inscrits au décalogue, et ils entraînent la condamnation éternelle. Pour qu'ils soient expiés, il faut les confesser aux prêtres, qui, en vertu du pouvoir des clefs, dont ils sont dépositaires, en déchargent la conscience après avoir prescrit certaines pénitences — aumônes, prières, jeûnes, — que le pécheur est tenu d'accomplir religieusement. Les péchés *véniels*, ou pardonnables, sont des fautes moins graves, où le salut n'est pas engagé. Ce sont les petites misères dont personne n'est exempt, parce qu'elles tiennent à l'infirmité humaine. Elles peuvent être rachetées par le fidèle lui-même, sans recourir au prêtre, soit au moyen de pénitences, soit au moyen de bonnes œuvres qu'il s'impose volontairement. Cette doctrine repose

sur une conception erronée de la vie morale, qui est considérée comme composée d'actes isolés et juxtaposés. Ceux-ci se correspondent et se contrebalancent réciproquement, les petites œuvres compensant les petits péchés, et les grandes œuvres faisant équilibre aux grands péchés.

Malgré toutes ces erreurs, la grande doctrine paulinienne a cependant encore des représentants dans l'Église. *Augustin* est le plus illustre. Il fait de la foi la condition essentielle et suffisante — sinon unique — du salut. La foi est pour lui, avant tout, une confiance en Dieu. Il y voit, comme plus tard Calvin, la certitude que Dieu sera fidèle à tenir ses promesses, et à nous donner tout ce qui nous est nécessaire pour notre salut, en particulier, à nous donner sa grâce, pour nous rendre capable de persévérer dans le bien. Mais ce qui prouve que la doctrine augustinienne était contraire au courant général, c'est le peu de sympathie qu'elle rencontre dans l'Église, et la réaction qu'elle provoqua contre elle. Et Augustin lui-même, en maint passage de ses écrits, fait des concessions à l'opinion dominante.

Une question plus importante, qui tient une grande place dans les controverses de cette période, c'est la part respective de l'homme et de Dieu dans l'œuvre du salut, ou la question de la *grâce* et de la *liberté*.

Au IVe siècle, et avant Augustin, l'état de la question et les opinions des docteurs sont à peu près les mêmes que dans la période précédente. On s'accorde à reconnaître qu'il faut, pour entrer et persévérer dans la voie du salut, un effort continu de la volonté humaine et un secours continu de la grâce divine. Mais on ne détermine pas d'une manière précise en quoi consiste cette grâce, quelle part lui revient dans le salut, dans quels rapports elle se trouve avec la liberté humaine.

On entend le mot « grâce » dans un sens large et général, car on range parmi les effets ou les dons de la grâce :

1° Les forces naturelles de l'homme, son intelligence, sa conscience, sa volonté ; en un mot, tout ce qu'on opposera plus tard à la grâce sous le nom de nature ;

2° Le christianisme avec ses dispensations miséricordieuses : Jésus-Christ, son œuvre, son enseignement, sa mort ;

3° Dans un sens plus restreint, l'action directe de Dieu sur l'homme, par laquelle il l'excite au bien et lui donne la volonté et la force de l'accomplir. — C'est cette dernière signification qui prévaudra plus tard.

Quant à la part respective de Dieu et de l'homme, de la grâce et de la liberté, on s'accorde à penser que c'est l'homme qui commence ce que Dieu achève ensuite.

Ainsi, c'est l'homme qui *se repent*, et la repentance précède la grâce. La première chose à faire, c'est de détester et de condamner son péché : après cela seulement la grâce peut nous en délivrer. — *Præcedit pænitentia*, dit *Ambroise*, *sequitur gratia* ; *debet enim pænitentia prius damnare peccatum*, *ut gratia possit absolvere* (*Ep.* IX, 76).

C'est aussi l'homme qui *croit*. La foi implique un acte de libre volonté de sa part, et elle est nécessaire, aussi bien que la repentance, à l'exercice de la grâce. « La grâce n'agit que sur les croyants », dit *Cyrille* de Jérusalem. (*Catech.*, 1, 3).

Enfin, le premier pas dans la *pratique du bien* appartient aussi à l'homme. « Nous devons commencer par choisir le bien, dit *Chrysostôme* ; c'est seulement après ce libre choix de notre part que Dieu agit en nous par sa grâce. Et, s'il attend ainsi l'initiative et la décision de notre volonté, c'est afin de respecter notre liberté » (*Hom.* XII, *in*

*ep. ad Heb.). Augustin* lui-même, dans ses premiers écrits, attribue à l'homme le commencement de la foi et de la pratique du bien. C'est à l'homme à prendre l'initiative et à se déterminer le premier dans le sens du bien. La grâce vient ensuite l'aider à persévérer.

*Ambroise* est le seul, au IVe siècle, à enseigner que la grâce est nécessaire à l'homme, même pour ses premiers pas dans le bien. La repentance, dit-il, précède la grâce. Mais, quand il s'agit, non plus de détester et de condamner le péché, mais de pratiquer la sainteté, il faut que la grâce vienne en aide à la faiblesse humaine. La volonté de l'homme doit être active dans ces premiers commencements; mais, seule, elle serait insuffisante et impuissante (*Com. in Luc.*, II, 14).

En résumé, au IVe siècle comme au IIIe, on met en général l'accent sur la liberté, surtout chez les Orientaux. Aussi, la *prédestination* est-elle encore subordonnée à la prescience divine. Dieu connaît à l'avance l'usage que chaque homme fera de sa liberté et des moyens de grâce mis à sa portée, et c'est d'après cette prévision qu'il destine les uns à la réprobation et les autres au salut.

Toutes ces questions devaient se poser dans la controverse pélagienne, et le résultat de la polémique entre Augustin et Pélage devait être de préciser les idées sur la grâce et de déterminer plus exactement ses rapports avec la liberté. L'idée qu'Augustin et Pélage se faisaient du péché et de ses suites ne pouvait manquer d'influer sur celle qu'ils se faisaient de la grâce et de ses rapports avec la liberté.

PÉLAGE n'attribuait à la chute d'Adam aucune influence sur l'état moral des hommes, ses descendants. Chaque homme est, suivant lui, dans la même situation morale qu'Adam. Il jouit de la même plénitude de libre arbitre. Il

a la même capacité de se déterminer indifféremment pour le mal ou le bien. Pélage était conduit, par là, à faire très large la part de la liberté dans l'œuvre du salut, et à restreindre d'autant celle de la grâce. Sa doctrine, qui est la négation de la chute, devait même le pousser, s'il avait été logique, à nier la grâce divine, aussi bien que l'œuvre objective de la rédemption accomplie par Jésus-Christ, et tout le surnaturel chrétien. Pourquoi donc cette intervention de Dieu, s'il n'y avait ni désordre à réparer ni insuffisance à suppléer ?

Toutefois, Pélage ne porte point ses principes jusqu'à leurs dernières conséquences, et il admet à la fois le don surnaturel de Jésus-Christ et le don surnaturel de la grâce. Mais il atténue le rôle de la grâce, comme il amoindrit l'œuvre de la rédemption. L'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ consiste uniquement pour lui en une doctrine et un exemple; la grâce n'est qu'un secours de surcroît, que Dieu accorde aux chrétiens, mais dont les juifs et les païens ont pu et peuvent encore également se passer. La grâce est utile, précieuse sans doute, mais elle n'est pas nécessaire, indispensable. Ce qui le prouve, c'est qu'il y a eu, en dehors du christianisme et des influences de la grâce, des hommes qui ont pu se garder du péché et accomplir toute la loi.

Voyons de plus près ce que Pélage entend par la grâce. Il prend le plus souvent le mot « grâce » dans un sens très général et très vague, et se refuse à y voir une action directe de Dieu sur la volonté humaine.

La grâce, c'est d'abord pour lui les *forces morales*, la liberté et la volonté, que Dieu a données à l'homme, et en vertu desquelles il est capable d'accomplir le bien. Aussi pouvait-il dire que tout le bien que fait l'homme vient de Dieu et est une grâce de Dieu, car c'est de Dieu que l'homme tient cette puissance de faire le bien dont il est

doué. Seulement il dépend de l'homme de se servir de ces facultés que Dieu lui a données. — *Primo loco* posse *statuimus, secundo* velle, *tertio* esse. Posse *in natura*, velle *in arbitrio*, esse *in effectu locamus. Primum illud, id est* posse, *ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit; duo vero reliqua, hoc est* velle *et* esse, *ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere laus hominis est, imo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiæ suæ adjuvat semper auxilio. Quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est... Habemus possibilitatem a Deo insitam, velut quamdam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam* (d'après Augustin, *De gratia*, 5 et 18).

La grâce, c'est encore pour Pélage la *révélation* de Dieu, soit dans la nature, soit dans la religion de Moïse, soit dans l'Évangile ; c'est, en particulier, l'enseignement et l'exemple de Jésus-Christ, lequel est une seconde loi, et une loi vivante.

Enfin, Pélage voit aussi quelquefois dans la grâce une *influence surnaturelle*, une lumière nouvelle, qui s'ajoute aux lumières naturelles de notre intelligence. Mais il prétend que cette action divine de la grâce n'agit pas directement sur la volonté.

Elle agit sur l'intelligence, qu'elle éclaire et rend plus habile à discerner le bien. Or, il suffit pour que la volonté accomplisse le bien, que l'intelligence l'ait clairement aperçu. C'est ici une nouvelle confirmation de cette doctrine de Pélage, que la chute n'a porté aucune atteinte aux énergies de la volonté.

Quant à la *prédestination*, les Pélagiens la fondaient uniquement sur la prescience de Dieu. C'était la conséquence naturelle et nécessaire de leur doctrine sur l'inté-

grité de la liberté humaine et la pleine suffisance des forces de l'homme à accomplir le bien.

Augustin partait de prémisses toutes contraires, et ne pouvait manquer d'arriver, sur la question de la grâce et de la prédestination, à des conclusions opposées.

Les conséquences du péché d'Adam se sont étendues, suivant lui, à sa postérité tout entière. L'humanité a été vouée à la mort, et, de plus, les conditions normales de la vie morale ont été gravement atteintes. L'homme vient au monde chargé d'une coulpe héréditaire. Il porte en lui une puissance de péché. Le péché le tient sous son esclavage. Nous n'avons plus de liberté pour le bien ; nous ne sommes libres que pour le mal. Nous pouvons choisir entre plusieurs convoitises; nous ne pouvons nous élever à l'amour de Dieu, qui est le bien véritable. C'est un état de corruption complète et désespérée, dont le résultat inévitable est la mort éternelle.

Tous les hommes iraient donc infailliblement à la mort, si Dieu n'avait eu pitié d'eux, en leur envoyant son Fils pour accomplir la rédemption. Mais, si Dieu s'était borné à cela, ce qu'il aurait fait serait demeuré inutile, car l'homme est incapable de s'approprier par lui-même le bienfait du salut. Il est trop l'esclave du péché pour pouvoir se repentir, croire et s'amender. Il faut que la grâce surnaturelle de Dieu vienne accomplir en lui tout cela. C'est la grâce qui donne à l'homme la repentance; c'est elle qui lui donne la foi ; c'est elle enfin qui affranchit la volonté du joug du péché et la rend de nouveau capable de faire le bien. Sur ce point, Augustin se sépare des docteurs du IVe siècle, Ambroise, Cyrille et Chrysostôme.

Ainsi, le premier don de la grâce, c'est la liberté, la liberté de croire et celle de faire le bien. Le libre arbitre perdu par la chute — et par là, Augustin entend la liberté

du bien, la volonté du bien, — nous est rendu par la grâce. — *Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo : quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest* (*De civit. Dei*, XIV, 11).

Ce n'est pas tout. Le libre arbitre étant rendu à l'homme, il est désormais capable de bien. Mais le péché et Satan, quoiqu'ils ne le tiennent plus asservi, n'ont pas perdu toute leur puissance, et, si l'homme était livré à ses seules forces, il ne tarderait pas à retomber sous le joug dont il a été délivré. Il faut donc que la grâce divine l'accompagne sans cesse, lui inspirant de bonnes pensées, allumant et entretenant dans son cœur la flamme de l'amour de Dieu, et donnant à sa volonté les forces nécessaires pour résister aux tentations et accomplir les bonnes œuvres. A la grâce *prévenante* doit s'ajouter la grâce *persévérante*.

Ainsi, c'est la grâce qui fait tout dans l'œuvre du salut. Elle commence et elle achève. Elle convertit l'homme et le sanctifie. Elle le justifie à la fois en ce sens, qu'elle couvre et efface ses péchés, et en ce sens, qu'elle lui communique la justice qui le rend juste. — *Justificat impium Deus, non solum dimittendo quæ mala fecit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per Spiritum Sanctum* — (*Opus imperf.*, II, 165). Et ailleurs : *Gratia Dei justificamur, hoc est justi efficimur* (*Retract.* II, 33).

Et cette grâce, qui fait tout dans le salut, est tout autre chose que ce que Pélage entend par grâce. Ce n'est pas l'ensemble des facultés et des forces dont Dieu nous a doués, ou les révélations qu'il nous a données de lui dans la nature, dans la loi et dans l'Évangile. C'est une action directe de Dieu sur le cœur et sur la volonté de l'homme. Elle n'agit pas du dehors, comme un enseignement ou un exemple, mais elle agit au dedans. C'est une influence inté-

rieure, mystérieuse, capable de transformer les sentiments et les actes — *non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate in cordibus hominum* (*De grat. Christi*, 24). Et le résultat de cette action directe et intérieure de Dieu, ce n'est pas seulement l'intelligence de ce qui est bien, mais la volonté et le pouvoir de l'accomplir — *non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates* (ibid.). Augustin insiste sur cette action divine, qui s'exerce sur la volonté. Il dit, en parlant de la grâce : *Nolentem prævenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit* (*Enchir.*, 32). Ailleurs il appelle la grâce : *inspiratio dilectionis*. C'est donc, comme dit saint Paul, « l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs. » C'est un principe nouveau d'activité et de vie, d'où procèdent les bonnes œuvres. C'est bien la grâce au sens paulinien du mot, puissance divine qui prévient et qui accompagne, qui transforme le cœur et la vie.

Mais Augustin fausse la doctrine paulinienne en l'exagérant. Il affirme que la grâce est *irrésistible* et *inamissible*, qu'elle agit *insuperabiliter et indeclinabiliter*. On ne peut pas plus résister à la grâce qu'on ne peut l'attirer et la mériter. Il semble qu'elle agisse seule, non seulement dans la conversion, mais dans tout le cours de la vie du chrétien. La volonté et la liberté humaine n'ont plus de part dans l'œuvre du salut. Elles disparaissent, étouffées sous l'action irrésistible de la grâce. Aussi peut-on dire que l'homme régénéré n'est pas plus libre que l'homme irrégénéré. Il n'a fait que changer de maître. Il est passé, d'un esclavage funeste, sous un esclavage bienheureux. Il n'a cessé d'être l'instrument passif du péché que pour devenir l'instrument passif de la grâce. Et, comme cette grâce c'est Dieu, il en résulte que Dieu nous sauve sans nous. Nous ne pouvons lui résister, ni quand il nous prévient pour nous convertir, ni quand il nous conduit ensuite dans

la sainteté. C'est lui seul qui sauve les uns et laisse périr les autres, selon qu'il donne sa grâce ou qu'il la refuse.

Aussi Augustin est-il conduit par la logique de son système à la doctrine de la *prédestination* inconditionnelle et absolue. La prescience divine n'a plus lieu d'intervenir, car l'homme ne peut ni attirer la grâce ni lui résister. Il n'est pas plus libre en face de la grâce qu'il ne l'est en face du péché. Dieu n'a donc pas à tenir compte de l'usage d'une liberté que l'homme ne possède pas. Le décret par lequel Dieu destine les uns à la vie éternelle, les autres à la mort, n'est pas déterminé par l'usage prévu que l'homme fera de la grâce qui lui sera présentée. C'est un décret absolu, inconditionnel, n'ayant d'autre raison d'être que la volonté souveraine de Dieu, et qui a pour objet, non pas tant le salut ou la réprobation, que le don ou le refus de la grâce.

Pour mieux comprendre cette doctrine de la prédestination, voyons la place qu'Augustin lui fait dans son système.

Par suite de la chute, le genre humain tout entier est devenu la proie de la corruption et de la mort, une masse corrompue — *massa perditionis*. Dieu aurait pu le laisser dans cet état; mais il ne l'a pas voulu. Il a envoyé Jésus-Christ à l'humanité. Puis, du sein de cette masse corrompue et perdue, il plaît à Dieu, dans sa miséricorde, de retirer quelques âmes, pour l'amour de Jésus-Christ, et en considération de son sanglant sacrifice. C'est à ces âmes que Dieu accorde sa grâce. Il leur donne de croire et de persévérer dans la foi et les bonnes œuvres. Il les justifie et les sanctifie et les conduit ainsi à la vie éternelle.

Quant aux autres, Dieu les abandonne à elles-mêmes, et elles vont à la mort. Dieu ne destine pas les réprouvés à la perdition, Augustin ne va pas jusque-là, bien qu'au moyen âge, le moine *Gotteschalk* ait tiré cette conséquence des

prémisses qu'il avait posées. — Dieu n'est pas la cause et l'artisan de leur perte, comme il est l'artisan du salut des élus. Mais il les laisse périr. Et ils n'ont pas le droit de se plaindre et d'accuser Dieu d'injustice, car ils n'ont que ce qu'ils méritent. Ce n'est pas Dieu qui les perd, c'est leur péché. C'est eux-mêmes qui se perdent. Et s'il plaît à Dieu de manifester sa miséricorde en faisant grâce à d'autres — pécheurs comme eux, et ayant comme eux mérité la mort, — ils n'ont rien à y voir. « Tu as ce qui est à toi, » leur dit le Seigneur, comme le maître des ouvriers dans la parabole, « je ne te fais aucun tort ; serais-tu jaloux de ce que je suis bon ? » Un créancier, dit encore Augustin, n'a-t-il pas le droit de quitter leur dette à quelques-uns de ses débiteurs, tout en l'exigeant des autres ? Or, Dieu est notre créancier à tous. Tous les hommes sont au même titre ses débiteurs. Son droit absolu serait de les contraindre tous ; mais son droit non moins absolu est de faire grâce à quelques-uns. Il a plu, en effet, à Dieu d'user de ce dernier droit, et de choisir quelques hommes pour en faire les témoins éternels de sa miséricorde.

Mais ce choix n'est motivé par aucun mérite de la part de ceux qui en sont les objets, car il est impossible à l'homme d'avoir un mérite quelconque devant Dieu sans la grâce. Tous sont égaux à ses yeux. Le choix dépend uniquement du bon plaisir de Dieu. Et, s'il prend fantaisie à quelque homme de critiquer le choix de Dieu, ou de murmurer de n'avoir pas été choisi, Augustin l'accable de ces foudroyantes paroles de saint Paul : « Qui es-tu, ô homme, pour contester contre Dieu ? Le vase de terre dira-t-il au potier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de faire de la même argile des vases pour des usages honorables et des vases pour des usages vils ? »

Augustin fait cependant un pas de plus. Si les raisons du choix de Dieu sont un secret impénétrable à l'homme,

il nous est permis, dit-il, de comprendre pourquoi il y a un choix, pourquoi Dieu choisit, au milieu de la masse corrompue, quelques-uns pour les destiner à la vie éternelle, tandis que les autres sont laissés à eux-mêmes, et demeurent la proie de la mort.

Trois alternatives étaient également possibles : ou bien, laisser tous les hommes subir les conséquences du péché,— ou bien, donner la grâce à tous, pour que tous soient sauvés, — ou bien enfin, donner la grâce à quelques-uns et abandonner les autres à la puissance du péché et de la mort. Dieu a le droit absolu de faire l'une ou l'autre de ces trois choses.

1° Il a le droit de laisser tous les hommes sous le joug du péché. Car enfin, d'où vient le péché? Ce n'est pas Dieu, mais l'homme, qui en est l'auteur. C'est l'homme qui a péché, et il a péché librement. L'homme ne doit s'en prendre qu'à lui-même, si le péché porte ses conséquences et le conduit à la mort. Dieu n'est que juste, s'il laisse l'homme subir le châtiment qu'il s'est lui-même attiré. Il est sans reproche, et l'homme a la bouche fermée, car il reçoit exactement ce qui lui revient ;

2° Dieu a le droit aussi de sauver tous les hommes en leur donnant sa grâce, car le créancier est maître absolu de ses créances, et il peut, s'il lui plaît, quitter leurs dettes à tous ses débiteurs ;

3° Dieu a le droit, enfin, de ne sauver qu'une partie des pécheurs, en laissant les autres aux suites de leur péché, car le créancier, en vertu du même principe, est libre de quitter leur dette à quelques-uns de ses débiteurs, et de l'exiger des autres.

Mais si, au point de vue du droit strict et absolu, Dieu peut indifféremment adopter l'une ou l'autre de ces trois alternatives, il y a cependant des raisons qui lui font écarter les deux premières. En effet, aucune de ces deux

manières d'agir ne manifesterait *toutes* les perfections divines. Si Dieu laissait périr tous les hommes, sa justice seule serait manifestée ; sa miséricorde ne le serait pas. Si Dieu sauvait tous les hommes, sa miséricorde serait manifestée, mais non pas sa justice. Or, il faut que l'une et l'autre le soient à la fois. La justice ne peut être manifestée aux dépens de la miséricorde, ni la miséricorde aux dépens de la justice. Elles doivent éclater ensemble, et se faire valoir l'une l'autre par le contraste.

Voilà pourquoi Dieu donne sa grâce à quelques-uns, et non pas à tous. Voilà pourquoi il destine les uns à la vie éternelle et il laisse les autres aller à la mort. Dès lors, toutes les perfections divines sont manifestées. Dieu est adoré quand il punit et quand il fait grâce. Le châtiment des réprouvés le glorifie comme la félicité des élus. — Ce n'est pas tout. La condamnation de ceux qui périssent ne manifeste pas seulement la justice et la sainteté divines, ce qui est un bien, une nécessité absolue. Elle manifeste aussi avec plus d'éclat la miséricorde elle-même. Ce spectacle, en effet, montre ce qu'est le péché et ce que sont ses suites, combien il est odieux aux yeux de Dieu, de quelle condamnation Dieu le frappe, et quel sort était réservé à tous les hommes. Par là, il fait mieux comprendre de quelle infinie miséricorde Dieu a usé envers ceux qu'il a arrachés à la perdition. — Par suite, un troisième fruit du châtiment des réprouvés, c'est que les élus y apprennent l'humilité ; sentant plus vivement la miséricorde dont ils ont été les objets, ils adorent avec plus de reconnaissance et avec plus d'amour le Dieu de leur salut.

Relevons, en terminant, un dernier trait de la doctrine augustinienne : c'est que l'œuvre rédemptrice, accomplie par Jésus-Christ sur la croix, ne profite qu'aux seuls élus. D'où il résulte que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes. Il n'est mort en réalité que pour ceux que le

Père a destinés à la vie éternelle, et auxquels il envoie sa grâce, pour qu'ils croient, se convertissent et soient sauvés.

Tel est, en raccourci, le système d'Augustin. On ne peut lui contester ni la rigueur logique, ni la puissance religieuse. Cette doctrine, malgré ses âpretés choquantes, sur lesquelles je reviendrai tout à l'heure, est bien supérieure à celle de Pélage. Elle l'est à la fois au point de vue religieux et au point de vue moral.

Elle est plus *religieuse*, car, tandis que Pélage exalte l'homme, et lui enseigne à se passer de Dieu, Augustin glorifie Dieu et humilie l'homme à ses pieds. Il oppose la souveraineté de Dieu à l'absolue dépendance de l'homme, la sainteté de Dieu à la corruption et à la misère de l'homme. Voilà la double inspiration de la théologie d'Augustin. On n'en saurait concevoir une qui fût plus profondément religieuse.

En même temps, la doctrine d'Augustin est plus efficace que celle de Pélage au point de vue *moral*. Augustin, après avoir humilié l'homme aux pieds de Dieu, dans le sentiment douloureux de sa misère et de son impuissance, fait descendre en l'homme Dieu tout entier, avec toute la plénitude de sa grâce souveraine. L'homme possède alors une force surhumaine. Il a en Dieu un point d'appui et un levier avec lesquels il peut soulever le monde. Pélage, au contraire, apprend à l'homme à compter sur lui-même et sur ses propres forces. Or, c'est là, pour l'homme, la pire des causes de faiblesse. Car, comme la force qu'il croit suffisante est une force illusoire, impuissante à réaliser l'idéal de la sainteté, il arrive tôt ou tard qu'il renonce à une entreprise impossible, qu'il rabaisse l'idéal au niveau de sa faiblesse et se fait un Dieu indulgent et une morale facile·

L'expérience de l'histoire confirme ce jugement. La doctrine augustinienne, qui est devenue plus tard la doctrine

calviniste, a fait des hommes forts, indomptables, inflexibles, capables de tous les sacrifices pour la cause de Dieu et pour l'honneur de son règne. Les précurseurs de la Réforme, les réformateurs et les martyrs du XVIe siècle, les hommes de Port-Royal, tous ces géants de la foi, tous ces grands athlètes de l'histoire religieuse, ont été les disciples d'Augustin. Les Jésuites, au contraire, ont été les disciples de Pélage et sont l'éclatante condamnation de son système.

Je ne saurais toutefois souscrire sans réserve à la doctrine augustinienne. Elle renferme des éléments qui choquent la conscience et contredisent la Bible. Trois points me paraissent tout particulièrement contestables et inacceptables :

1° Augustin fait si grande la part de la grâce dans le salut, et il attribue à cette grâce une action si irrésistible, si inconditionnelle, que toute activité et toute responsabilité humaine disparaissent. Or, cette passivité de l'homme dans le salut est contredite à la fois par le témoignage de la conscience et par les déclarations de l'Écriture. Il nous faut la grâce, une grâce qui nous cherche et nous prévienne ; cela est vrai. Mais cette grâce ne nous fait pas violence. Elle nous attire sans nous contraindre ; nous pouvons lui résister ou céder à son influence, l'accepter ou la rejeter. Et cela, au moment de la conversion comme à travers tout le cours de la vie chrétienne. Les textes qui le déclarent sont nombreux et décisifs. S'agit-il de la conversion ? « Je frappe, dit Jésus ; si quelqu'un m'entend et *ouvre* la porte, j'entrerai chez lui » (Apoc. III, 20). — « *Veux-tu* être guéri ? » demandait-il au paralytique (Jean, V, 6), et aux Juifs incrédules, il disait : « Vous ne *voulez* pas venir à moi pour avoir la vie » (ibid., 40). — S'agit-il de la sanctification ? « *Travaillez* à votre

salut avec crainte et tremblement », dit saint Paul, ajoutant aussitôt après cette allusion à la grâce divine, qu'il ne sépare pas de l'activité du fidèle : « car c'est Dieu qui produit en nous et le vouloir et le faire, suivant son bon plaisir » (Phil., II, 12). Ailleurs, il unit encore plus étroitement les deux éléments, lorsqu'il dit : « Nous sommes ouvriers avec Dieu » (1 Cor. III, 9). Dieu ne nous sauve pas sans nous. Il ne nous convertit et ne nous santifie qu'avec notre assentiment et notre concours. Il donne sa grâce à qui la désire, la cherche, la demande. De là, la responsabilité qui pèse sur nous en présence de la grâce, et qui sera la cause de notre condamnation, au jour du jugement dernier. « C'est ici la cause de la condamnation, que la lumière est venue dans le monde et que les hommes ont *préféré* les ténèbres à la lumière » (Jean III, 19) ;

2° Augustin restreint arbitrairement l'universalité du salut. D'après lui Dieu a envoyé son Fils pour les seuls élus ; ceci est contraire à un grand nombre de textes scripturaires. « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean III, 16). — « Il est la propitiation pour nos péchés, et non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux de tout le monde » (1 Jean II, 2). — « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tim. II, 4). — L'Évangile doit être « prêché à toute créature » (Marc XVI, 16). En un mot, la croix est pour tous et la grâce est aussi pour tous ;

3° Enfin, la prédestination augustinienne est un choix arbitraire par lequel Dieu destine les uns à la vie et les autres à la mort. Car c'est bien à cela que revient, au fond, cette doctrine. Si Dieu, pouvant sauver les réprouvés, ne le fait pas, s'il leur refuse la possibilité du salut, Dieu n'est-il pas responsable de leur perte ? Et pourquoi choisit-il ceux-là plutôt que d'autres ? Tous n'ont-ils pas un âme,

faite pour Dieu, pour le bonheur, pour la sainteté? Tous ne sont-ils pas victimes en même temps que coupables, victimes d'une faute dont ils ne sont pas directement les auteurs ? Est-ce juste, est-ce digne d'un Dieu d'amour, de faire ainsi quelques rares privilégiés, et d'abandonner le reste ? Pourquoi Dieu a-t-il fait naître les réprouvés ? Ou pourquoi ne les fait-il pas rentrer dans le néant, d'où ils n'auraient jamais dû sortir ? Il faut, dit Augustin, que la justice soit manifestée : mais ne l'est-elle pas sur la croix ? Là, le péché a été condamné, et cela suffit pour sauvegarder la sainteté de Dieu. — De plus, la doctrine augustinienne est contraire aux textes bibliques déjà cités, à propos de l'universalité du salut. Augustin, il est vrai, invoque l'épitre aux Romains. Mais Paul n'y parle que d'une prédestination historique, qui a trait à un rôle privilégié dans le plan de Dieu, et non au salut personnel des individus.

Ce qui, d'ailleurs, condamne le mieux la théorie d'Augustin, ce sont les conséquences logiques qui en découlent. La première, c'est l'inutilité de la prédication évangélique, de la recherche personnelle du salut et des moyens de grâce et des efforts individuels vers la sanctification. En vain Augustin — comme plus tard Calvin — répond-il qu'aucun homme ne sait s'il est élu ou réprouvé ; qu'importe, puisque ses efforts n'aboutiront jamais ni à lui acquérir le salut s'il ne doit pas y arriver, ni à le lui faire perdre, s'il y est destiné ? De plus, l'œuvre même de Christ devient inutile, si tout dépend d'un décret absolu de Dieu. S'il y a une prédestination inconditionnelle, pourquoi l'incarnation ? Pourquoi la mort de Jésus sur la croix ? Est-ce pour sauvegarder la justice de Dieu ? Mais ce but n'est-il pas atteint par le châtiment des réprouvés ?

Ainsi Augustin arrive, par une route opposée, au même résultat que Pélage. C'est qu'ils tombent tous deux dans la même erreur, quant à leur conception de la religion. La

religion est un rapport entre deux termes, ou plutôt une relation vivante entre deux personnes vivantes, Dieu et l'homme. De ces deux éléments de la religion, la liberté humaine et la grâce — autre nom de la liberté divine, — Pélage a méconnu l'un et Augustin a méconnu l'autre. L'Évangile seul les maintient et les accentue tous les deux. Il fait sa part à l'homme et à Dieu, à la liberté de l'un et à la grâce de l'autre, ou plutôt à la liberté de l'un et de l'autre. Il présente le développement des choses comme un dialogue entre deux libertés, comme un drame dans lequel ces deux libertés, humaine et divine, sont les deux acteurs.

Au commencement est le Dieu libre, se suffisant à lui-même. Un jour, ce Dieu crée librement et par amour (et non pour se compléter lui-même) un monde de liberté, seul digne de lui, seul capable de félicité ; capable aussi de mal et de ruine, mais dont il pourra, grâce au Fils, réparer les désastres, s'ils viennent à se produire.

Le second acte est la réponse de la liberté humaine, qui se décide contre Dieu. Elle produit le péché, la chute, le désordre et la mort.

Alors commence le troisième acte, qui est la réplique de la liberté divine à cet écart de la liberté humaine. Le libre amour de Dieu prépare et accomplit la rédemption, offrant la grâce à tous les hommes.

Mais, à cette réplique, la liberté humaine doit encore répondre. Chacun accepte ou rejette librement la grâce qui lui est offerte, et se juge ainsi lui-même. L'Évangile prêché à tous devient pour les uns « odeur de vie » et pour les autres « odeur de mort ».

Nous avons déjà vu que Pélage fut condamné à Éphèse, mais que l'augustinisme ne prévalut pas dans l'Église. Ce fut surtout la doctrine de la prédestination et de la grâce qui provoqua contre lui la réaction dont nous avons parlé.

Les Orientaux continuèrent à professer les idées des Pères du IIIe et du IVe siècles, qui faisaient plus grande la part de la liberté, et fondaient la prédestination sur la prescience. En Occident, se forma la tendance *semi-pélagienne*, qui s'efforçait de tenir une voie moyenne entre Augustin et Pélage, en se rapprochant toutefois davantage du dernier.

Les semi-pélagiens affirmaient que, pour le commencement et l'achèvement du salut, la liberté de l'homme et la grâce de Dieu sont également nécessaires. Mais c'est aux mérites de l'homme qu'ils accordaient en réalité la première et la plus grande place. Il faut, d'après eux, mériter la grâce avant de la recevoir, et, quand on l'a reçue, il faut continuer à la mériter pour la conserver. Or, ce sont les œuvres qui méritent la grâce. Ce sont donc les œuvres en réalité qui sauvent, et la grâce ne vient s'ajouter à elles que pour les rendre parfaites, pour leur donner le caractère d'œuvres inspirées par l'amour de Dieu, et, par conséquent, véritablement bonnes.

De tous les semi-pélagiens, *Cassien* est le plus modéré, celui qui s'écarte le moins de la doctrine augustinienne. Il se borne à affirmer que, pour le commencement et l'achèvement du salut, la liberté est un agent nécessaire. Il admet d'ailleurs que les premiers pas, dans la voie du salut, sont faits tantôt par Dieu, tantôt par l'homme. Quelquefois c'est Dieu qui nous prévient, nous envoie de bonnes pensées, nous inspire de bonnes résolutions, en un mot, fait agir sur nous sa grâce, mais sans exercer de contrainte. D'autres fois, c'est l'homme qui fait les premiers pas vers Dieu, et Dieu lui répond en lui donnant sa grâce.

Tous les semi-pélagiens s'accordent à rejeter la grâce irrésistible, la prédestination inconditionnelle et la limitation aux seuls élus du bénéfice de la mort de Christ.

Le semi-pélagianisme, après avoir triomphé au synode d'Arles (475), fut condamné au synode d'Orange (529).

Cependant il demeura, en réalité, la doctrine dominante au sein de l'Église, parce qu'il s'accordait avec les tendances générales en faveur du salut par les œuvres et de la hiérarchie sacerdotale. L'augustinisme, au contraire, était opposé à ces tendances. Aussi verrons-nous les précurseurs de la Réforme et les réformateurs du XVIe siècle combattre le pélagianisme qui a prévalu dans l'Église, reprendre contre lui les doctrines augustiniennes, et s'en faire une arme pour battre en brèche l'édifice catholique.

---

## SECTION III

### LES SACREMENTS ET LES CHOSES FINALES

---

#### 1° Sacrements.

Le nombre des sacrements n'est pas encore fixé, et la notion du sacrement n'est pas formulée d'une manière précise.

Quant au nombre des sacrements, on tend à le multiplier, au lieu de s'en tenir au *baptême* et à la *Cène* institués par Jésus-Christ. Le baptême se dédouble, et on en sépare la *confirmation*, en fondant cette distinction sur un trait de l'histoire de l'établissement du christianisme en Samarie (Act. VIII, 16). Plus tard, au Ve siècle, apparaît le sacrement de la *pénitence*, dans lequel rentrent la confession et l'absolution du prêtre. Plus tard encore, le sacrement du *mariage*, par réaction contre le discrédit dans lequel le célibat des prêtres et des moines avait fait tomber le lien matrimonial. Enfin arrivent l'*ordre*, qui marque le prêtre d'un caractère sacré et indélébile, et l'*extrême-onction*,

fondée sur une parole de l'épître de Jacques (V. 14) : on y remplaça les malades, dont parle l'apôtre, par les mourants, auxquels on apporta le saint Viatique.

Quant à la notion qu'on s'en fait, le sacrement devient toujours plus un acte magique, par lequel se communique la grâce, quels que soient les sentiments intérieurs du fidèle. On tend vers la conception tout intérieure de l'*opus operatum*.

Malgré ce travail, le baptême et la sainte Cène, qui sont les deux seuls sacrements connus au IVe siècle, restent, pendant toute cette période, les sacrements par excellence et gardent une situation hors de pair. Le baptême, qu'on administre aux petits enfants, est considéré comme absolument indispensable au salut. Il lave la tache originelle, procure le pardon des péchés et donne la régénération. La sainte Cène donne naissance à la *messe*, véritable sacrifice offert par le prêtre qui est un véritable sacrificateur. Déjà, dans la période précédente, l'idée de sacrifice s'était ajoutée à la notion de l'eucharistie. Cette idée l'emporte maintenant. Le pain devient la victime non sanglante — *hostia*, — offerte par le prêtre dans l'élévation, et cette oblation est le renouvellement, et non plus la commémoration, du sacrifice de Jésus-Christ sur la croix. *Grégoire le Grand* parle d'un *quotidianum immolationis sacrificium* (*Moral.*, XXII, 26), et fixe le rituel de la messe (596).

### 2° Choses finales.

Je relèverai seulement quelques changements dans la doctrine des choses finales, qui méritent d'être signalés.

1. — On ne retrouve plus, à partir du IVe siècle, l'attente du retour immédiat de Jésus-Christ. L'ardeur inquiète et

fiévreuse qu'engendrait la pensée de la *parousie* s'est calmée; la doctrine du *chiliasme* s'efface et disparaît insensiblement. On s'en occupe fort peu et l'on a généralement cessé d'y croire. Cela vient sans doute de ce que, à la période des persécutions, a succédé la période de la paix et de la puissance. On n'aspire plus avec impatience après la destruction du monde et les gloires du retour et du règne de Jésus-Christ, depuis que l'Église est devenue puissante dans le monde et que de nouveaux horizons terrestres se sont ouverts devant elle.

Mais l'ancienne attente et l'ancienne foi au chiliasme reparaîtront, toutes les fois que les temps deviendront sombres et difficiles : ainsi, à l'époque des invasions barbares, à la fin du IV^e^ siècle et au siècle suivant; ainsi encore au moyen âge, surtout en l'an 1000.

2. — L'ancienne doctrine du *scheôl* disparaît, ou plutôt se transforme en celle du *purgatoire*, qui exerce une grande influence sur les rites et les pratiques de l'Église. Cette transformation fut amenée par la fusion de deux idées, exprimées par Origène et par quelques autres Pères. La première est l'idée d'un feu purificateur qui doit, à la fin des choses, détruire le monde et consumer tout ce qui reste de matériel et de souillé dans le corps des ressuscités. La seconde, est l'idée du travail de perfectionnement qui se poursuit pour les rachetés, entre la mort et la résurrection, dans le troisième ciel, ou paradis, — lieu où habitaient les âmes avant la chute, et où vont les âmes croyantes après la mort. On mêla ces deux doctrines et on en fit la doctrine du purgatoire — *purgatorium*, *purgatorius ignis*, — lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, où les âmes souffrent dans le feu des châtiments temporaires, afin d'expier leurs péchés et de se purifier assez elles-mêmes pour se rendre dignes du ciel.

Cette doctrine, ébauchée par Augustin, fut formulée par le pape *Grégoire le Grand* (590-604). Les martyrs et les saints — moines, anachorètes et ascètes de toutes sortes, — sont censés entrer directement dans le ciel. Les autres fidèles, morts en état de grâce, mais non pas encore purifiés de tout péché, vont dans le purgatoire. Leur temps de purification et d'épreuve peut être abrégé par les prières des vivants et la célébration de messes pour les morts. Enfin, les pécheurs impénitents vont directement dans l'enfer, lieu de tourment, où ils souffrent dans leur âme, en attendant le jour de la résurrection, qui leur rendra un corps propre à souffrir aussi. Et ces souffrances des réprouvés seront éternelles. Sur ce point particulier, l'origénisme est condamné.

Ainsi, il n'y a plus de scheôl, de lieu intermédiaire où vont tous les hommes — bons et méchants, — pour y attendre le jour de la résurrection, où se fera le partage définitif. La seule trace que l'Église en ait gardée, c'est sa doctrine des *limbes*, région intermédiaire entre le ciel et l'enfer, où vont les enfants morts sans baptême. Par une concession arrachée par le cœur à la logique, on ne les envoie pas en enfer. Dans les limbes vont aussi les païens dignes de miséricorde, et, d'après certains docteurs, c'est là qu'a eu lieu la prédication aux morts, mentionnée dans le symbole.

3. — La doctrine de la résurrection, du jugement, des peines et des récompenses futures, tend à revêtir une forme toujours plus matérielle. Dans la période précédente, nous avions constaté deux tendances sur ces questions, l'une réaliste, représentée surtout par Tertullien, l'autre spiritualiste, représentée par Origène. Désormais, c'est la première qui tend à prévaloir. L'opinion origéniste d'une spiritualisation des corps, qui en transforme la substance sans

en changer la forme, est condamnée au commencement du v[e] siècle. Augustin reprend l'opinion de Tertullien, et développe avec beaucoup de détail la doctrine de la *résurrection de cette même chair — resurrectio hujus carnis.* — Et cette conception est demeurée la doctrine officielle de l'Église, qui l'a inscrite dans le symbole. Les questions les plus curieuses et les plus indiscrètes sont agitées à ce sujet. De même, pour ce qui regarde le jugement dernier, les peines et les récompenses à venir, on adoptait les théories les plus réalistes. On plaçait le jugement sur la terre, dans la vallée de Josaphat, et l'on décrivait avec complaisance les supplices des damnés, et les jouissances des élus.

---

# TROISIÈME PÉRIODE

DE JEAN DAMASCÈNE A LA RÉFORMATION

(730-1517)

# AGE DE LA THÉOLOGIE

## SYSTÉMATIQUE OU DE LA SCOLASTIQUE

# TROISIÈME PÉRIODE

## DE JEAN DAMASCÈNE A LA RÉFORMATION

## (730-1517)

# AGE DE LA SYSTÉMATIQUE

## CHAPITRE PREMIER

### HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PÉRIODE

Nous entrons dans une longue période de huit siècles, pleine de troubles, d'orages et de ténèbres, mais féconde cependant, et qui ne manque ni d'intérêt ni de grandeur pour qui sait retrouver sous ce chaos la vie puissante de la société et de l'Église.

Au point de vue de l'histoire des dogmes, cette époque est importante, en ce qu'elle apporte à l'édifice catholique son couronnement. Une double tâche lui était réservée : compléter, pour les doctrines non encore définies, le grand travail d'élaboration et de fixation que les époques précédentes avaient achevé pour la plupart des dogmes, et

réunir toutes ces doctrines en un vaste ensemble systématique, y mettre l'ordre, l'enchaînement et la clarté, en appliquant à la théologie la méthode philosophique, et spécialement la méthode aristotélicienne. La grande époque créatrice est désormais passée. On n'invente plus guère : on conserve surtout et on développe. On met en ordre les richesses amassées dans les siècles précédents. On construit, avec les matériaux déjà façonnés, l'édifice de la dogmatique. Mais c'est là un immense travail, et l'Église y déploie une puissance étonnante d'activité.

A ce travail s'en joint un autre, auquel l'Église ne donne pas toujours sa sanction. On entreprend de justifier scientifiquement le dogme, et les théologiens se lancent, à ce propos, dans des spéculations philosophiques, où ils apportent une grande hardiesse, et parfois de grandes témérités de pensée.

C'est ici la troisième étape du développement dogmatique ; c'est la troisième transformation de l'activité scientifique au sein de l'Église. Il avait fallu d'abord défendre la foi chrétienne en général, et, en particulier, en affirmer les doctrines distinctives contre les ennemis du dehors et du dedans. Puis s'était opérée l'élaboration du dogme, à travers le choc des hérésies opposées et les controverses théologiques. C'est seulement après cela qu'on put procéder à la formation d'un vaste système dogmatique, où chaque doctrine eût sa place déterminée. Dans cette nouvelle période, rien ne vient distraire l'Église de ce dernier travail. Elle n'a plus, ni à s'occuper d'*apologétique*, ni à soutenir des *controverses*.

I. — L'Église n'a pas à s'occuper d'*apologétique*, parce qu'elle n'a plus d'ennemis extérieurs. Les juifs et les païens n'existe plus, en quelque sorte, pour elle.

Les *Juifs*, quoiqu'encore debout, comme des témoins

séculaires de la vérité des prophéties, ne sont, dans la masse chrétienne, qu'une imperceptible minorité, méprisée et haïe. On n'a pas à compter avec eux. On les persécute, au lieu de songer à les convertir ; ou, quand on y songe, l'ignorance presque absolue de l'hébreu empêche que la polémique et l'apologétique soient sérieuses.

Les *Païens* ont été réfoulés par les progrès croissants des conquêtes missionnaires. Les peuples germaniques établis sur le territoire de l'empire sont devenus chrétiens depuis longtemps. Depuis longtemps aussi des missionnaires sont allés convertir les autres jusque dans leurs forêts natales, et l'Europe tout entière est devenue chrétienne, au moins de nom. Ainsi, de ce côté encore, il n'y a pas lieu de continuer l'œuvre apologétique des premiers siècles.

Un nouvel et redoutable ennemi surgit, il est vrai, devant l'Église ; c'est le *mahométisme*. Mahomet paraît en Arabie, au commencement du VII^e siècle. Les descendants d'Ismaël étaient tombés dans une sorte de polythéisme fétichiste. Sur ces ruines des antiques religions sémitiques, Mahomet fonde une religion monothéiste, inspirée du souffle de l'Ancien Testament, et pénétrée de certains éléments chrétiens. Il prêche le Dieu d'Abraham, de Moïse, des prophètes et de Jésus-Christ. Il se donne lui-même pour le dernier et le plus grand prophète de ce Dieu. Il écrit le Coran, où il célèbre en termes magnifiques sa toute-puissance et sa miséricorde. Il y formule une loi morale d'une incontestable valeur, et mélange ses propres inventions de nombreux emprunts faits à l'Ancien et au Nouveau Testament. Jésus-Christ est pour lui un prophète semblable à Moïse, chargé de développer et de compléter l'ancienne loi ; mais il se refuse à voir en lui le Fils de Dieu et le Sauveur. Sous prétexte de débarrasser le monothéisme des superfétations juives et chrétiennes, il rejette les doctrines spécifiques du christianisme, la Trinité et la Rédemp-

tion. Enfin, par ses peintures sensuelles des peines et des récompenses futures, il flatte les instincts grossiers et charnels de son peuple, et, par sa doctrine du fatalisme absolu, il renverse en réalité les fondements même de l'ordre moral.

Grâce au fanatisme religieux et à l'enthousiasme guerrier que leurs chefs inspiraient aux premiers Musulmans, grâce à l'intrépidité que leur donnaient dans les combats les croyances fatalistes, les armées arabes furent d'abord irrésistibles, et eurent bientôt conquis un empire immense en Asie. La conquête fut d'autant plus facile, que les populations amollies et dégénérées de l'Orient n'opposèrent qu'une faible résistance. Au moment où s'ouvre notre période, c'est-à-dire au commencement du VIII$^e$ siècle, les Arabes avaient dépouillé l'empire grec de la plupart de ses possessions d'Asie et d'Afrique. Ils avaient soumis tous les rivages africains de la Méditerranée et pénétré en Espagne, où ils détruisirent le royaume des Visigoths. Bientôt après, ils passèrent les Pyrénées, inondérent toute la partie méridionale de la France, et s'avancèrent jusqu'aux bords de la Loire, d'où ils furent repoussés par Charles Martel (bataille de Poitiers, 732).

De ce côté donc il y avait un danger sérieux, et la lutte était inévitable. Mais cette lutte ne se livra guère sur le terrain des idées ; elle s'engagea plutôt sur les champs de bataille. Les *croisades* — en Espagne d'abord, puis en Orient — remplacèrent les controverses. Il y eut cependant quelques efforts tentés dans la voie de l'apologétique, mais les résultats en sont d'assez mince valeur.

En Orient, où la fécondité littéraire va s'affaiblissant, nous ne trouvons aucun ouvrage spécial écrit contre les Musulmans, mais seulement quelques chapitres des *Panoplies* dirigées contre toutes les hérésies par *Euthyme Zigabène* et son abréviateur *Nicétas Choniatès* (ou *Acominatus*).

En Occident, où se concentre de plus en plus la vie de l'Église, on peut citer quelques écrits spéciaux :

1° *Pierre le Vénérable,* abbé de Cluny (1156), voyageant en Espagne, se fit traduire le Coran en latin, et écrivit, pour le réfuter, un ouvrage *Adversus nefandam sectam Saracenorum.* Il y accuse Mahomet d'avoir pillé les livres des juifs et des chrétiens, et s'efforce de prouver qu'il n'est pas un prophète ;

2° Vers la fin du XIII^e^ siècle, un dominicain espagnol, *Raymond Martini*, publia sous ce titre : *Pugio fidei* (le poignard de la foi), un livre contre les Juifs et les Maures — *adversus Mauros et Judæos.* — C'est le plus remarquable ouvrage de ce genre que nous ait laissé le moyen âge. Il dénote une connaissance toute exceptionnelle en ce temps des langues orientales et de la littérature hébraïque et rabbinique. Aussi obtint-il une célébrité universelle. Il devint l'arsenal où puisèrent les apologètes et les polémistes des siècles suivants. Du reste, il y est peu question de l'islamisme. Ce qui est combattu, c'est plutôt les philosophes arabes que la religion musulmane, et ces philosophes sont rangés parmi les *naturales,* qui n'admettent d'autre autorité que la raison. Les arguments que l'auteur leur oppose ne sont pas toujours concluants ;

3° *Thomas d'Aquin* a composé une sorte d'apologie générale, intitulée *Summa contra Gentiles.* Mais c'est plutôt une apologie philosophique des vérités de la religion naturelle, mises en évidence par le christianisme, qu'une polémique contre le judaïsme, l'islamisme et le paganisme.

L'époque de la *Renaissance* (XIV^e^ et XV^e^ siècles), vit s'élever de nouveaux ennemis de la foi. Une école philosophique, se forma, qui attaqua la foi chrétienne comme irrationnelle et les faits chrétiens comme légendaires. Une nouvelle apologétique devenait donc nécessaire : quelques hommes

distingués d'Italie l'entreprirent : *Jérôme Savonarole*, par exemple, dans ses écrits : *Triumphus Christi*, et *De fidei veritate*, et *Marsile Ficin*, dans son *De religione christiana et fidei pietate.* Ce dernier ouvrage est une sorte d'apologie en règle, conçue sur le plan des apologies des premiers siècles, dont nous retrouvons les arguments principaux chez Marsile Ficin : véracité des apôtres, propagation rapide du christianisme, miracles et prophéties, caractères internes de la doctrine chrétienne.

Malgré ces quelques exceptions, il demeure vrai que cette période de l'histoire des dogmes n'est pas, quant à son caractère général, une période apologétique.

II. — Ce n'est pas non plus, comme la précédente, une période de polémiques et des *controverses.* Sans doute, il y a encore des hérésies dans l'Église ; mais elles ne portent que sur des points de détail, sur des questions qui ne peuvent pas absorber et passionner les esprits comme faisaient celles de la Trinité, de la personne de Christ, de la grâce et du péché.

Ainsi, il y a, en Orient, la controverse des *images*, qui a son contre-coup en Occident ; mais elle intéresse plutôt le culte que le dogme.

Il y a aussi, en Occident, les controverses sur l'*adoptianisme*, la *prédestination*, la *sainte Cène*, controverses plus dogmatiques, et qui sont un écho de celles de l'âge précédent. Mais elles n'amènent, la dernière exceptée, aucun changement important, aucun développement nouveau dans le dogme. Les points débattus ont déjà été fixés, et l'Église s'en tient aux décisions des anciens conciles.

Il est vrai qu'à côté des hérésies que je viens de mentionner, il y en a d'autres beaucoup plus graves, comme celles des *Cathares* et des panthéistes du moyen âge : *Amalriciens*, *frères du Libre-Esprit*, etc... Ces hérésies portent

moins sur tel point spécial de la dogmatique, que sur l'ensemble des doctrines et des institutions de l'Église. Elles agitent et émeuvent profondément les esprits, sans donner lieu à une polémique proprement dite. On ne réfute pas les hérétiques, au moyen âge, on les brûle. Partout, la force est mise à la place des armes spirituelles. Comme l'apologétique contre les Païens et les Musulmans est devenue la mission armée et la Croisade, comme la polémique contre les Juifs est devenue la persécution, la controverse contre les hérétiques est remplacée par l'Inquisition et ses bûchers.

Ainsi, ce qui concentre et absorbe la vie et l'activité intellectuelle de l'Église, ce n'est plus la lutte contre les ennemis extérieurs du christianisme, comme dans la première période, ni la polémique intérieure contre les hérésies, comme dans la seconde ; c'est la construction de l'édifice de la dogmatique avec les matériaux élaborés dans les âges précédents. Dans la première période, tous les ouvrages importants étaient des apologies ; dans la seconde, des écrits de controverses ; dans celle-ci, ce sont des recueils de sentences et des sommes théologiques. Presque tous portent l'un de ces deux titres : *Sententiarum liber* — opinions des Pères et décisions des conciles sur chaque point de la doctrine, — ou : *Summa thelogiæ* — résumé systématique de ces opinions, doctrine officielle de l'Église réduite en système. C'est là le trait original et distinctif de cette période, qui justifie le nom que nous lui avons donné : elle est, par excellence, l'âge de la théogie systématique, l'âge de la *Scolastique*, dont la tâche est précisément de faire un système rigoureux et complet de la doctrine de l'Église.

Pendant le cours de cette période s'accomplit un événement considérable, qui n'a pas été sans influence sur le

développement du dogme : c'est le *schisme d'Orient* (1054), qui consomma la séparation définitive entre l'Église latine et l'Église grecque. Dès lors, la vie religieuse et scientifique va s'affaiblissant toujours davantage au sein de l'Église d'Orient : elle se concentre dans celle d'Occident. Ce fait eut de fâcheuses influences pour l'une et pour l'autre. En Occident, les influences latines, et surtout romaines, restèrent sans contre-poids et imprimèrent au développement du dogme une direction fausse et exclusive. Le *papisme* se trouva fortifié. De son côté, l'Église grecque, affaiblie par le schisme, par la multiplicité des sectes qui continuèrent à subsister dans son sein et à s'y produire, et enfin par pertes immenses que lui firent subir les progrès constants des Arabes, tomba de plus en plus sous la domination des empereurs, et glissa rapidement sur la pente du *césarisme*.

Sous ce régime, l'Église grecque perd à la fois sa dignité et sa liberté. La vie religieuse décline et s'évanouit. L'intellectualisme a porté ses fruits : il a produit une orthodoxie morte. La foi qui sauve est considérée comme une simple adhésion de l'intelligence ou de la mémoire à des formules qu'on n'est même pas tenu de comprendre. Le péché n'est que l'erreur et l'hérésie. Jésus-Christ est simplement le révélateur de la doctrine orthodoxe.

La même décadence se manifeste dans l'ordre scientifique. Le travail dogmatique, si brillamment commencé au IIIe siècle, et si vaillamment poursuivi jusqu'au VIIe, s'arrête brusquement. La fécondité intellectuelle semble épuisée. Plus de libres recherches, plus de spéculations hardies, plus d'originalité dans la pensée. On vit, ou plutôt on végète sur le fonds amassé par les siècles antérieurs. On recueille et l'on met en ordre les opinions des docteurs et les décisions des conciles. Les compilateurs ont remplacé les théologiens.

Ce n'est pas toutefois que la fièvre des controverses théologiques soit éteinte. Il y a encore des polémiques aussi vives et aussi âpres qu'autrefois. Mais ce qui leur manque, ce sont les sujets méritant de passionner les esprits. Les grandes doctrines chrétiennes sont formulées, fixées par des décisions sur lesquelles il n'est plus permis de revenir. Aussi, l'on se jette dans les questions mesquines et oiseuses, dans les puérilités et les minuties. Et l'on s'agite pour ces misérables questions, on se passionne, on s'injurie, on se lance l'anathème, comme si les intérêts vitaux de la religion, de l'Église et de l'État y étaient engagés. Ainsi, l'une des controverses qui agitèrent le plus profondément les esprits, au XII^e^ et au XIII^e^ siècles, avait pour objet la lumière thaborite : il s'agissait de savoir si cette lumière, qui transfigura Jésus au Thabor, était increéée ou non.

L'Église grecque ne présente, pendant cette période, que des ouvrages d'érudition et de compilation, parmi lesquels les plus caractéristiques sont les trois suivants :

1° Le livre de *Jean Damascène* — ἔκδοσις [ἔκθεσις] ἀκριβὴς ὀρθοδόξου πίστεως, — qui n'est lui-même que la troisième partie d'un recueil intitulé πηγὴ γνώσεως. L'auteur déclare qu'il ne tire rien de lui-même. Il puise tout dans les Pères et dans les philosophes grecs (en particulier dans Porphyre et dans Aristote). Il dresse une sorte de statistique dogmatique ; il expose systématiquement les dogmes de l'Église grecque avec des arguments rationnels à l'appui, en faisant suivre chaque texte des interprétations des docteurs, mais sans rien y mettre d'original. — Ce livre, devenu classique, n'a pas cessé de faire autorité dans l'Église orientale, et a servi de modèle à tous les ouvrages du même genre ;

2° La πανοπλία δογματική, d'*Euthyme Zigabène*, moine de Constantinople (+ 1120), — arsenal d'arguments contre les hérétiques. Ce n'est qu'une vaste compilation ;

3° Le Θεσαυρὸς ὀρθοδοξίας, de *Nicetas Choniates*, — sorte de transcription abrégée de l'ouvrage précédent.

C'est en Occident, c'est dans l'Église latine que se concentre l'activité intellectuelle et théologique, comme la vie de l'Église. Le système catholique s'y est déjà fortement développé, et la papauté y joue un rôle prépondérant dans toutes les luttes. C'est elle qui se fait l'éducatrice des peuples nouveaux. L'Église romaine apporte avec elle dans toute l'Europe occidentale et la lumière intellectuelle et la force morale et le principe de cohésion qui unira ensemble ces nations diverses.

C'est aussi dans le sein de l'Église d'Occident que fleurit la scolastique, que se fondent les grandes universités, que paraissent les grands docteurs. Toutes les sciences sont enseignées dans ces écoles du moyen âge, mais toutes sont considérées comme les servantes de la théologie. La philosophie, en particulier, n'a pas d'autre rôle. L'Angleterre, l'Italie, l'Allemagne, la France surtout, produisent de savants docteurs, qui appliquent à la théologie les méthodes d'Aristote, et l'élèvent ainsi à la hauteur d'une science rigoureuse et systématique. Le latin devient la langue savante officielle. Tous les cours et tous les ouvrages se font en latin, ce qui crée un lien entre les hommes instruits de tout l'Occident.

Il faut distinguer, dans cette histoire de l'Église latine au moyen âge, trois phases successives, marquées chacune par une physionomie et des caractères particuliers;

1° Du commencement du VIII^e^ siècle à la fin du X^e^. C'est le premier éveil d'une nouvelle science chrétienne, sous l'influence de l'esprit germanique, succédant à l'esprit gréco-latin ;

2° Du commencement du XI^e^ siècle au milieu du XV^e^,

C'est la période de la *scolastique* proprement dite, de la domination du dogme, arrêté désormais dans ses formules officielles, du règne incontesté de la théologie, qui s'est constituée en science, et qui impose ses résultats à toutes les autres disciplines de l'esprit humain. Toutes les sciences sont étudiées au point de de vue de la théologie;

3° Du milieu du XV^e siècle à la Réformation. C'est l'époque de la *Renaissance*, réagissant contre la scolastique, qui perd chaque jour du terrain, et préludant à la Réforme.

Reprenons ces trois phases, et racontons à grands traits l'histoire du développement dogmatique dans chacune d'elles.

---

## § I^er. — DU COMMENCEMENT DU VIII^e A LA FIN DU X^e SIÈCLE

### *Préparation de la scolastique.*

Un fait considérable inaugure cette période et la marque de son empreinte : c'est la révolution qui s'accomplit dans le développement dogmatique. Jusqu'ici, la théologie chrétienne s'était développée au sein du monde grec et romain, c'est-à-dire sous l'influence de l'esprit et de la culture antiques. L'Église grecque d'Orient avait été son berceau. Elle était née et avait grandi d'abord à Alexandrie, à Antioche et à Constantinople. Puis les Églises latines d'Afrique et d'Italie — Carthage et Rome en particulier — avaient été les foyers de la science chrétienne et avaient exercé à leur tour une influence prépondérante sur le développement général des dogmes. Maintenant, un nouvel acteur entre en scène; une influence nouvelle va se faire sentir et deviendra bientôt prédominante. Ce sont les peuples germaniques qui, après avoir embrassé le christianisme et

fondé, sur les ruines de l'empire romain, des nationalités nouvelles, commencent à jouer le premier rôle dans l'histoire. Ils apportent à l'Église des esprits grossiers et incultes, mais jeunes, vigoureux, conservant quelque chose de la candeur naïve qui est le caractère des peuples enfants, capables de saisir fortement le christianisme et d'en comprendre d'une façon plus indépendante la profondeur et l'originalité.

Aussi voyons-nous le foyer de la vie intellectuelle se déplacer une seconde fois. Après avoir passé d'Alexandrie à Carthage, de l'Orient à l'Occident, il remonte d'Afrique en Gaule et en Angleterre, c'est-à-dire du Midi au Nord. L'Irlande, l'Angleterre et la France sont les centres successifs du mouvement théologique comme de l'expansion de la vie chrétienne.

Les caractères généraux de cette nouvelle phase dogmatique sont de deux sortes : d'une part, une tendance marquée à réagir contre l'influence de Rome, et, d'autre part, un esprit plus large, plus indépendant, plus spiritualiste, — en un mot, plus évangélique. Cela s'explique par les origines particulières de l'Église de la Grande-Bretagne, d'où partit le premier mouvement. Cette Église avait reçu le christianisme, non pas de Rome, mais de l'Orient, et à une époque assez reculée pour qu'il n'eût pas encore été altéré par les influences païennes qui le défigurèrent plus tard. Fondée au moins au IIe siècle, l'Église *culdéenne* — comme on l'a appelée — fut restaurée au Ve par Patrick, qui l'établit en Irlande ; elle envoya des missionnaires en Ecosse et sur le continent. Mais, dès la fin du VIe siècle, le pape chargea le moine Augustin et ses compagnons d'aller dans la Grande-Bretagne (597), pour en ramener les chrétiens à l'unité romaine. Après une longue lutte, le culdéisme fut défait (664). Mais il avait laissé des traces profondes, et son influence se fit sentir longtemps encore.

L'*Irlande* fut le premier foyer de la vie scientifique comme de la vie missionnaire. Elle donna naissance à une pléiade de grands théologiens, comme *Colomban*, *Alcuin*, *Scot Erigène*. On peut dire qu'aux moines irlandais appartient la gloire d'avoir ressuscité les études chrétiennes dans les pays d'Occident, où elles avaient presque entièrement disparu pendant la période d'agitation et d'orages qui suivit le premier établissement des barbares. Le monastère d'*Iona*, en particulier, fondé par *Colomba*, fut pendant trois siècles un foyer de lumière et une école de mission pour tout l'Occident; les études bibliques y furent cultivées, et la connaissance du grec entretenue avec soin.

L'*Angleterre* fut, après l'Irlande, le second théâtre de ce mouvement, qui fut activé par des relations avec l'Orient. Au VII^e siècle, un certain *Théodore*, né à Tarse, en Cilicie, versé dans la connaissance de la langue grecque et de l'antiquité chrétienne, vint en Angleterre, y occupa le siège de Cantorbéry et s'efforça de répandre autour de lui le goût de l'étude. Après lui, *Bède le Vénérable*, mort en 735, continua son œuvre et devint l'homme le plus savant de son siècle. Ce fut surtout sous le règne et par les soins d'*Alfred le Grand* (870-900) que les sciences fleurirent en Angleterre, dans les écoles déjà illustres d'York, d'Oxford et de Cantorbéry.

A partir de Charlemagne, ce fut la *France* qui devint à son tour le foyer du mouvement théologique. Charlemagne fonda des écoles pour le peuple et pour les ecclésiastiques. Il appela autour de lui les hommes les plus savants de l'Irlande et de l'Angleterre, dont il fit ses maîtres et ses amis. Il créa en particulier une école du palais, dont il donna la présidence au grand *Alcuin*, directeur de l'école cathédrale d'York. Celui-ci se fit une réputation de science universelle et eut pour disciple l'empereur lui-même. Les *libri carolini*, publiés sous son inspiration, témoignent de

l'esprit large et élevé qui animait alors la piété et la théologie de la Grande-Bretagne, et que Charlemagne s'efforça de répandre dans son empire. Alcuin recommandait le culte spirituel et condamnait l'abus des images. Il ne craignit même pas de contredire ouvertement sur ce point le pape Adrien Ier.

Nous retrouvons le même esprit chez *Agobard*, archevêque de Lyon (813-840), et chez *Claude*, évêque de Turin. Ils furent les adversaires du culte des images et les représentants de la doctrine augustinienne du salut par grâce, en face de la tendance toujours plus prononcée à faire du salut le prix des œuvres, et en particulier des œuvres recommandées par l'Eglise (dotations, jeûnes, pèlerinages, aumônes). Ces prélats peuvent être considérés comme les précurseurs, au IXe siècle, du mouvement de réaction contre Rome et de retour à l'esprit et aux doctrines de l'Évangile, qui aboutira à la Réformation.

Mais l'homme le plus remarquable de cette époque fut sans contredit JEAN SCOT, irlandais (d'où son surnom d'*Érigène)*, qui fut appelé à Paris par Charles le Chauve. Il obtint grand crédit à la cour. Le roi l'avait pris en amitié ; il ne faisait rien sans ses conseils et l'admettait dans sa familiarité la plus intime. Une anecdote montre jusqu'où allait la liberté de Scot. Un jour qu'il dînait à la table du roi, celui-ci, assis en face, lui demanda en riant : *Quid distat inter Scotum et sotum ? — Mensa*, répondit le philosophe.

Mais Jean Scot n'était pas seulement un homme d'esprit, capable d'une saillie heureuse; c'était un penseur hardi, original et profond, s'écartant des sentiers battus et que l'Église aurait proscrit si elle l'avait mieux compris. Ce rêveur mystique semble dépaysé au milieu du IXe siècle et on l'a comparé avec raison à un bloc de granit égaré dans

une vaste plaine. On sent revivre en lui l'esprit spéculatif et aventureux d'Origène. Il tend la main, d'un côté aux néo-platoniciens d'Alexandrie, de l'autre à Hegel et à son école. C'était un grand admirateur des livres du *pseudo-Denys l'Aréopagite,* dont il fit une traduction latine.

Ces ouvrages, dont la fortune est assez étrange, sont au nombre de cinq : *De hierarchia cœlesti; de hierarchia ecclesiastica*; *De nominibus divinis; De theologia mystica; XII epistolæ.* Dans une discussion publique qui eut lieu à Éphèse en 531, entre les Monophysites Sévériens et les orthodoxes, les Monophysites les produisirent à l'appui de leur opinion, en les attribuant à Denys, membre de l'Aréopage, converti par saint Paul (Act. XVII, 34). L'archevêque d'Éphèse, Hypatius, déclara que le témoignage de ces livres était sans valeur, parce qu'aucun écrivain ecclésiastique n'en garantissait l'authenticité. Malgré cette opposition, ils jouirent bientôt d'un grand crédit dans l'Église d'Orient.

En 827, l'empereur de Constantinople, Michel le Bègue, en envoya un exemplaire à Louis le Débonnaire. C'est cet exemplaire que Charles le Chauve confia à Scot Érigène pour en faire une traduction latine. Grâce à la similitude du nom et à l'ignorance du temps, l'opinion populaire attribua ces écrits à saint Denis, évêque de Paris et martyr sous Valérien. De là la grande faveur dont ils jouirent en France, au moyen âge.

Leur doctrine est à la fois mystique et panthéiste. Dieu est l'essence infinie, l'être pur, absolument élevé au-dessus de toute relation et de toute détermination. Inconnu d'abord à lui-même, il prend conscience de soi et se manifeste au dehors par une série d'émanations dont voici la suite :

1° Les trois personnes trinitaires, représentant et exprimant les attributs ou les perfections divines : le Père, ou la puissance; le Fils, ou l'intelligence ; le Saint-Esprit, ou l'amour;

2° Les anges, types éternels des choses créées et principes des activités créatrices — κόσμος νοητός;

3° Les âmes humaines, première forme de créatures ;

4° Les créatures du monde matériel.

L'être divin est la substance de toutes choses. On peut donc dire également qu'il n'est rien et qu'il est tout ; qu'aucun nom ne lui convient et que tous les noms lui conviennent. Toutes choses sont appelées d'ailleurs à rentrer dans l'unité divine. Le salut consiste en ce retour, qui s'accomplit de degré en degré, par l'intermédiaire de la hiérarchie ecclésiastique et de la hiérarchie céleste, lesquelles se correspondent d'une manière parfaite. Aux trois degrés de la hiérarchie des anges correspondent, en effet, les trois degrés de la hiérarchie sacerdotale : le diacre, qui donne le baptême aux irrégénérés; le prêtre, qui donne la sainte Cène aux purifiés ; l'évêque, qui donne l'onction aux parfaits. L'âme n'a atteint le but auquel elle doit parvenir, que lorsqu'elle s'est plongée dans les ténèbres où habite celui qui est au-dessus de toutes choses, dans l'abîme de l'inconscience, où s'évanouissent toutes les distinctions.

Scot Érigène se nourrit de la lecture de ces ouvrages, et reproduisit dans sa théologie leur tendance panthéistique.

Sa notion de Dieu est la même que celle du pseudo-Denys. Dieu est l'essence infinie, l'être inconscient, qui est tout à la fois l'unité absolue, l'indétermination absolue et la virtualité absolue. Il se manifeste au dehors par les existences multiples et finies; puis il fait rentrer toutes ces existences finies dans l'unité primitive.

Le monde est donc la manifestation de la vie divine. Le Verbe est le médiateur entre Dieu et l'univers, le principe en vertu duquel le fini sort de l'infini, pour rentrer ensuite dans le foyer d'où il est sorti. Quatre formes de l'être, constituant une sorte de chaîne, ou de cercle, marquent le rythme de la vie universelle (*Dialog. de divisione naturæ*) :

1° *Quod non creatur et creat;*
2° *Quod creatur et creat;*
3° *Quod creatur et non creat;*
4° *Quod non creatur et non creat.*

La première et la quatrième de ces formes, c'est Dieu envisagé sous deux aspects différents, comme source première et comme fin dernière des êtres, comme foyer d'où tout part et comme foyer où tout revient. La troisième, c'est le monde des créatures finies, avec leurs existences particulières et distinctes. La seconde, c'est le Verbe, le Fils, l'ensemble des causes créatrices de second ordre, des énergies dérivées venant de Dieu et agissant sur les choses. C'est l'intermédiaire entre Dieu et le monde. Par lui le monde sort de Dieu, et par lui le monde rentre en Dieu. Il est le créateur et le rédempteur.

Ainsi, Érigène conserve les doctrines orthodoxes de la Trinité, de la chute et de la rédemption: mais il les explique, comme plus tard Hegel, dans un sens tout autre que celui auquel l'Église les entend. La Trinité n'est que le déploiement de la vie de Dieu dans le monde, le principe de la création et du retour des choses créées dans le sein de Dieu. La chute et la rédemption ne sont aussi que les phases successives et nécessaires de l'évolution de la vie divine et de l'évolution de la vie du monde, qui ne sont au fond qu'une seule et même évolution. La chute s'est d'abord accomplie dans les sphères supérieures de l'intelligence. Le résultat en a été la division de la nature humaine primitive, par la différence des sexes et l'apparition des individus. Ces âmes distinctes ont été enfermées dans des corps matériels. Puis, le principe de division s'épuise dans les être inférieurs. Quant à la rédemption, c'est l'effacement progressif de toutes les distinctions et l'ascension vers l'unité primitive; c'est l'abolition des différences de sexe et des individualités. L'homme est le centre du

monde, le microcosme, le foyer où se concentre ce double *process*, le théâtre où s'accomplissent successivement la division par la chute et l'unification par la rédemption.

Jean Scot put vivre et mourir en paix, parce que la portée de sa doctrine échappa à ses contemporains. Mais plus tard, quand ses idées furent mieux comprises, elles furent frappées d'anathème. *Amalric* de Bène et *David* de Dinant, qui les reproduisirent au XIIe et au XIIIe siècle, furent tous deux condamnés par l'Église, au synode de Paris de 1209.

La période d'activité intellectuelle et théologique qui comprend le VIIIe et le IXe siècle, fut marquée par quatre controverses, qui sont à peu près les seules controverses de toute l'époque de la scolastique :

1° La controverse des *images*, écho et contre-coup de celle qui agita si violemment l'Orient ; Charlemagne et ses théologiens y prirent une attitude ferme et modérée ;

2° La controverse *adoptienne*, écho des grandes luttes christologiques de l'Orient ; il s'agissait de déterminer dans quel sens Jésus était le Fils de Dieu ; Alcuin s'y distingua comme polémiste et comme dogmaticien ;

3° La controverse sur la *prédestination*, provoquée par le moine Gotteschalk, qui tira les dernières conséquences des prémisses posées par Augustin, au sujet de la double prédestination ;

4° La controverse sur la *sainte Cène*, entre Paschase Radbert et Ratramne, au cours de laquelle la doctrine de la transsubstantiation — qui devait devenir la théorie officielle de l'Église – fut formulée pour la première fois et solennellement condamnée.

Après le démembrement de l'empire carlovingien, arrive une période d'agitation et de confusion universelles, où le développement des sciences théologiques est rendu impos-

sible. Les ténèbres de l'ignorance, un instant dissipées par les efforts de Charlemagne, enveloppent de nouveau l'Occident et paraissent plus profondes que jamais. C'est le dixième siècle, que les historiens appellent *sæculum obscurum, ferreum, plumbeum.* Il n'y a plus d'écoles. Personne ne sait plus lire. La langue latine cesse d'être parlée et comprise. Les idiômes vulgaires sont encore trop grossiers pour qu'on ose les employer dans les questions religieuses ou théologiques. La prédication même cesse de retentir dans les églises.

Aussi y a-t-il, avant l'an 1000, un point d'arrêt dans le développement dogmatique, et une rupture dans la chaîne des traditions de la science chrétienne.

---

## § II. — DU COMMENCEMENT DU XI^e^ SIÈCLE AU MILIEU DU XV^e^.

### *La Scolastique proprement dite.*

On avait cru généralement dans l'Église que l'an 1000 amènerait la fin du monde, et cette croyance avait rempli de terreur toute la génération des dernières années du x^e^ siècle. La vie était comme suspendue par l'attente de l'inévitable catastrophe, et l'on ne s'occupait plus de rien, sinon de se mettre en règle avec le ciel en se mettant en règle avec l'Église. Mais, la date fatale une fois passée, toutes ces terreurs se dissipèrent. Un nouvel horizon terrestre s'ouvrit aux regards. On se reprit à vivre. Ce fut une sorte de résurrection, dont les effets se firent sentir dans tous les domaines de la vie.

Le réveil de l'activité intellectuelle fut d'ailleurs favorisé par un heureux concours de circonstances.

1° La situation politique et sociale de l'Europe commence à s'améliorer. A la période d'agitation, de bouleversement et de guerres continuelles qui avait suivi la chute de l'empire carlovingien, succède une période plus calme et plus paisible. La société politique est mieux assise. Les nationalités commencent à se constituer. Les petits fiefs tendent à être absorbés par les grands. Le pouvoir royal s'élève peu à peu au-dessus du pouvoir des grands seigneurs féodaux. Il y a plus d'ordre, plus de stabilité, plus de sécurité dans les relations ; dès lors, plus de calme et plus de loisir pour l'étude ;

2° En même temps cesse l'isolement presque absolu dans lequel avaient longtemps vécu les peuples latins de l'Occident. Ils commencent à entrer en relations avec les Arabes d'Espagne et avec les Grecs d'Orient, grâce à la double croisade entreprise dans la péninsule ibérique et en Palestine. Beaucoup de chrétiens, et même de clercs, fréquentèrent les écoles arabes d'Espagne, qui étaient alors très florissantes. Ils y apprirent à connaître Aristote et ses savants commentateurs. D'autres rapportèrent d'Orient la connaissance des anciens monuments de la littérature chrétienne des premiers siècles, dont on avait jusque-là ignoré les noms et même l'existence. De là naquit le goût de l'étude ;

3° Enfin, ce réveil scientifique fut encouragé par les papes du XI^e siècle. La papauté, longtemps avilie, venait d'être relevée par les empereurs d'Allemagne. Les Othons avaient pacifié l'Italie ; ils mirent fin aux scandales donnés par les papes du X^e siècle, en plaçant sur le siège romain des hommes pieux et instruits. La première impulsion fut donnée aux études par *Gerbert*, d'Aurillac, évêque de Reims, puis pape sous le nom de *Sylvestre II* (999-1003). Il avait fréquenté les écoles arabes d'Espagne et y avait étudié la philosophie et les sciences naturelles. Très savant pour

son temps, il avait la réputation d'être sorcier. Il fonda à *Reims* une école qui devint bientôt célèbre, et qui servit de modèle à beaucoup d'autres écoles semblables, successivement fondées à *Chartres* (par Fulbert), à *Tours* (par Bérenger), et au monastère du *Bec*, en Normandie (par Lanfranc, le maître de saint Anselme). A Paris s'ouvrirent aussi diverses écoles qui furent plus tard réunies en université.

Nous arrivons ainsi à la scolastique proprement dite, dont Bérenger et Lanfranc sont les précurseurs, ou même les fondateurs, en ce sens que, dans la controverse sur la sainte Cène, ils appliquèrent pour la première fois aux matières de la théologie les méthodes philosophiques, et en particulier, les procédés de la dialectique d'Aristote, dont la *Logique* était connue, grâce à une traduction latine de Boëce.

Qu'est-ce que la Scolastique ? Son nom même — *theologia scolastica* — l'indique. Le terme *scolasticus* était, au moyen âge, synonyme d'*eruditus*, ou de *sapiens*, et désignait un homme qui est allé à l'école, qui a appris, un savant, un philosophe. La théologie scolastique est donc une théologie savante et philosophique, qui cherche à démontrer les doctrines chrétiennes par des arguments rationnels et des procédés dialectiques, — par opposition à l'ancienne théologie — *theologia positiva*, qui se contentait d'exposer la doctrine d'après les anciens Pères, sans entreprendre de la justifier ou de la démontrer d'une manière scientifique.

Ainsi, la scolastique peut se définir : l'effort tenté pour transformer la théologie positive, donnée par la révélation et formulée par l'Église, en un système philosophique. Son programme est donc, au fond, le même que celui de l'ancienne école d'Alexandrie : transformer la foi en science, fonder la γνῶσις sur la πίστις. — Cependant il y a, entre la

scolastique et la théologie d'Alexandrie, des différences réelles.

La première différence est dans le point de départ. Sans doute, pour l'une et l'autre, le point de départ, c'est la foi. Mais, tandis que les théologiens d'Alexandrie se trouvaient en présence des grandes données de la révélation chrétienne, non encore formulées en dogmes précis, les scolastiques avaient derrière eux un long travail d'élaboration dogmatique, qui avait abouti pour chaque doctrine à une formule précise, que l'on était tenu d'accepter. De là beaucoup moins de liberté pour le fond des choses.

De là aussi une seconde différence. Les Alexandrins empruntaient à la philosophie, non seulement une méthode, mais encore des principes et des résultats; aussi retrouve-t-on dans leurs ouvrages des éléments étrangers au christianisme, et appartenant à la philosophie antérieure — en particulier au platonisme. Les scolastiques n'empruntaient à la philosophie qu'une méthode, une forme, un instrument de démonstration. Le contenu de leurs ouvrages était identique à celui de la dogmatique officielle de l'Église; ils ne se distinguaient des anciens recueils de sentences que par la forme et l'enchaînement systématique. Voilà pourquoi nous voyons dominer dans la théologie alexandrine la tendance spéculative, et dans la scolastique la tendance dialectique. L'une fut une philosophie chrétienne, l'autre, une théologie philosophique. La première s'inspirait davantage de Platon, la seconde d'Aristote.

La scolastique, considérée dans ses caractères généraux, est donc essentiellement une théologie ecclésiastique sous une forme philosophique. C'est l'application de la dialectique aristotélicienne à la dogmatique de l'Église, que l'on reçoit toute faite, et à laquelle on prétend ne rien changer. C'est un effort pour démontrer rationnellement la doctrine chrétienne et en faire un ensemble systématique. La philo-

sophie, pour les scolastiques, n'est que l'humble servante de la foi — *philosophia ancilla theologiæ.* — Le contenu, les matériaux de la science sont donnés par la révélation et par l'Église; la philosophie donne la forme, la démonstration, la rigueur scientifique. Le résultat est fixé d'avance; il ne reste qu'à le justifier.

Anselme raconte qu'un jour les moines de son abbaye du Bec lui demandèrent de leur prouver les dogmes de l'Église sans recourir à l'autorité de l'Écriture et des Pères, par la seule force et la seule évidence de la raison. Tout le programme de la scolastique est là : c'est la foi cherchant à se comprendre et à se démontrer elle-même — *fides quærens intellectum.*

On ne saurait méconnaître l'importance philosophique et théologique de cette science du moyen âge, dont on a beaucoup médit parce qu'on ne l'a pas bien comprise. C'est peut-être l'effort le plus gigantesque que l'esprit humain ait jamais fait pour pénétrer les plus hauts mystères et résoudre les plus graves problèmes. Beaucoup de hardiesse, d'originalité et de profondeur se cache sous le lourd fatras de cette terminologie barbare. Toutes les grandes questions qui ont préoccupé de tout temps l'intelligence humaine ont été abordées avec courage et résolues avec plus ou moins de bonheur. Beaucoup de ces docteurs, aujourd'hui oubliés, avaient du génie, et auraient beaucoup à nous apprendre, si nous avions le temps et le courage de les lire. Leur malheur, c'est qu'il leur a manqué un instrument, une langue. Leur pensée jeune, originale, audacieuse, profonde, n'a eu pour s'exprimer que le latin barbare de leur époque, langue morte et déjà fossile. — Reconnaissons aussi les défauts incontestables des scolastiques :

1° Ils ont abusé de la *logique;* ils ont pris souvent un raisonnement en bonne forme pour une bonne raison, et se sont payés de syllogismes trompeurs;

2° Ils ont recherché passionnément les *subtilités* théologiques ; ils ont aimé les questions oiseuses et les formules compliquées. Il en est résulté que la religion est devenue dans l'Église affaire d'intelligence, simple adhésion de l'esprit à d'arides formules ; la vie s'en est allée;

3° Enfin, ils ont abusé du principe d'*autorité ;* leur système opprimait toute libre spontanéité, en imposant, d'abord le point de départ et le résultat à atteindre, ensuite la méthode même pour aller de l'un à l'autre. L'Église était réduite à n'être qu'une école. De là plus tard des réactions violentes qui dépassèrent le but.

Malgré les caractères communs qui font l'unité du mouvement scolastique, il y faut distinguer trois phases distinctes :

1° L'âge de la *formation* de la scolastique, d'Anselme à Pierre Lombard (1060-1164) ;

2° L'âge de son *épanouissement*, de Pierre Lombard à Durand de Saint-Pourçain (1164-1320) ;

3° L'âge de son *déclin*, de Durand de Saint-Pourçain à Gabriel Biel (1320-1480).

### 1° Période de formation, d'Anselme à Pierre Lombard.

(1060-1164)

Cette première période marque la jeunesse de la scolastique. La raison se réveille et prend son essor. Elle s'attache aux points principaux de la doctrine qu'elle prétend s'assimiler, avant de tenter de la réduire tout entière en système. Le moment des grands travaux d'ensemble n'est pas venu ; on se borne à des travaux fragmentaires, entrepris sur des dogmes isolés. Cette première élaboration de

la scolastique correspond à la fixation des dogmes que nous avons suivie à travers les grandes controverses orientales ; seulement il ne s'agit plus ici de définir les doctrines, mais de les démontrer.

Les esprits sont beaucoup plus libres à cette époque qu'ils ne le seront plus tard. La scolastique n'a pas encore trouvé ses formules ; le syllogisme n'a pas étouffé l'élan du cœur et de la pensée. On soulève hardiment les plus graves problèmes, et on leur cherche de tous côtés toutes sortes de solutions. De là quelque chose de chaotique et de désordonné dans le mouvement des esprits. Rien n'est organisé ; il n'y a ni méthode imposée, ni hiérarchie établie dans les écoles. La spontanéité se produit sans entraves. Une école se fonde partout où s'élève un maître nouveau ; souvent elle naît et meurt avec lui. Une émulation féconde s'établit entre les disciples de ces écoles diverses. C'est, comme on l'a dit, l'âge héroïque de l'enseignement, où l'on se passionne pour les joûtes théologiques et philosophiques comme pour les tournois et les pas d'armes.

Au point de vue philosophique, ce qui caractérise ce premier épanouissement de la scolastique, c'est qu'on emprunte à Aristote sa méthode dialectique sans lui emprunter ses principes de métaphysique. On ne connaît, en effet, d'Aristote que sa dialectique — ὄργανον — traduite par Boëce, avec une introduction de Porphyre. On ne possède pas ses ouvrages de physique et de métaphysique. On connaît encore moins Platon ; mais, comme Augustin exerce sur les docteurs de cette époque une influence dominante, et qu'Augustin avait beaucoup emprunté à Platon, c'est, au fond, une influence platonicienne que subissent, sans le savoir, les premiers scolastiques.

On peut donc signaler dans leurs écrits trois éléments distincts : la foi traditionnelle de l'Église, qui leur sert de point de départ ; la métaphysique platonicienne et la dia-

lectique aristotélicienne, qui leur servent à comprendre et à justifier la foi.

Aussi les scolastiques de cette époque sont-ils, en général, *réalistes* à la façon de Platon. Selon Platon, les idées générales — αἱ ἰδέαι, — comme les idées d'humanité, d'animalité, etc., existaient dans l'intelligence divine, comme types éternels des choses particulières, avant d'avoir été réalisées au dehors, dans le monde sensible, et ce sont ces idées qui donnent aux choses toute leur réalité. Les scolastiques adoptèrent cette opinion, et appelèrent ces idées *universalia* (*ante rem*). La doctrine des *universaux* leur rendit de grands services. Le programme de la scolastique était, nous l'avons dit, de rendre un compte rationnel des données de la foi. Or le réalisme platonicien rendait cette tâche plus aisée. Il paraissait difficile, en effet, de faire une théorie rationnelle de la Trinité, de la personne de Christ, de la chute ou de la rédemption, sans admettre que les idées générales de genre et d'espèce ont quelque chose de réel et sont plus que de simples noms.

En face du réalisme se prononce de bonne heure la tendance *nominaliste*, pour laquelle les idées générales — *universalia post rem* — ne sont que le résultat du rapprochement des êtres réels. Ceux-ci existent seuls, les universaux n'étant que des noms — *nomina et flatus vocis*.

De là, la longue et vive querelle des réalistes et des nominalistes. Le nominalisme était, au début de la scolastique, suspect d'hérésie, et le réalisme était défendu au nom des intérêts de la foi. C'est ainsi que Roscelin, qui professait le nominalisme, fut vivement attaqué par saint Anselme et par Guillaume de Champeaux, comme Abailard, dont le conceptualisme se rapprochait fort du nominalisme, fut attaqué à son tour par Bernard de Clairvaux. Ce qui contribua surtout à discréditer le nominalisme, c'est que Roscelin fut accusé d'avoir enseigné une sorte de

trithéisme dans sa doctrine de la trinité : depuis lors, le nominalisme fut considéré comme conduisant aux plus funestes erreurs.

La querelle des universaux et des nominaux traverse tout le moyen âge. C'est l'une des formes diverses de l'éternelle querelle de l'idéalisme et du sensualisme, qui se retrouvent en présence à toutes les époques de l'histoire, et qui ont produit de nos jours leurs dernières conséquences dans le panthéisme idéaliste de Hegel, en Allemagne, et dans le posivitisme d'Auguste Comte en France. La défaite du nominalisme au XIe siècle assura le triomphe de la scolastique au XIIe. Deux siècles plus tard, la victoire du nominalisme en amena la ruine.

Les trois hommes les plus remarquables de cette première période, ceux qui en personnifient le mieux l'esprit et les tendances diverses, sont saint Anselme, saint Bernard et Abailard.

Anselme (1033-1109), né à Aoste, montra de bonne heure un goût très vif pour l'étude et pour les choses religieuses. La vie du cloître l'attirait; mais ses parents contrarièrent de tout leur pouvoir cette vocation monastique. Le jeune homme résolut de quitter sa patrie et sa famille pour aller chercher au loin un asile où il pût se consacrer à Dieu. Après avoir parcouru la Bourgogne et la France, il arriva en Normandie et entra comme novice au monastère de Sainte-Marie du Bec, dont son compatriote Lanfranc était alors le prieur. Il lui succéda en 1063 et devint abbé en 1078. En 1089, il fut appelé à remplacer Lanfranc comme archevêque de Cantorbéry.

Anselme peut être considéré comme le père de la théologie scolastique, dont il a été le premier à formuler le principe et à tracer le programme. Ce principe est exprimé dans cette devise, qui fut celle de la scolastique tout

entière et qui fut reproduite par Schleiermacher : *fides quærens intellectum.* — *Non quæro intelligere ut credam,* dit Anselme, *sed credo ut intelligam. Nam qui non crediderit non experietur, et qui non expertus fuerit non intelliget* (*Prosl.*, I ; *De fid. trinit.*, II). L'expérience des choses divines en rend seule la science possible. Ailleurs encore, Anselme s'adresse à Dieu en ces termes : *Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam* (*Prosl.*, I).

Il faut donc croire avant de comprendre ; il faut croire, afin de comprendre. L'intelligence ne peut conduire à la foi ; bien plus, elle est impossible sans la foi. Mais la foi peut et doit conduire à l'intelligence. Il faut donc d'abord croire les vérités de la foi, en vivre, les aimer. Après cela, on s'efforcera de pénétrer ces vérités pour les comprendre, à l'aide de la philosophie et des procédés dialectiques de la raison. C'est là, pour Anselme, un vrai devoir, et nous serions coupables en le négligeant, — *negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.* — C'est qu'en effet, si l'on réussit à comprendre ce que l'on croit, on y gagne un double et précieux avantage : d'une part, une satisfaction intellectuelle qui est une jouissance de la raison, et de l'autre, une confirmation, et, par suite, un accroissement de la foi. Si, au contraire, on ne parvient pas à cette démonstration scientifique et à cette intelligence rationnelle des vérités de la foi, on ne les abandonne pas pour cela. On se contente de croire sans comprendre, en se souvenant des bornes de l'esprit humain.

J'aime l'humilité et la hardiesse de ce point de vue. Il est humble, car il faut d'abord s'incliner, et accepter les données de la foi ; la vérité ne peut être découverte ni inventée ; ce sont des choses qui ne sont point montées au

cœur de l'homme. Mais il est hardi, car la raison humaine exprime la prétention d'arriver un jour à la connaissance entière de la vérité. Le programme d'Anselme implique une foi absolue en l'esprit humain et en la science. C'est là un principe puissant et fécond, qui a produit de grandes choses.

Anselme appliqua le premier à trois grandes questions dogmatiques les principes qu'il avait posés. Dans son *Monologium* et son *Proslogium*, il donna des démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu qui sont restées célèbres, et, dans son *Cur Deus homo*, il établit la nécessité de l'incarnation et de l'expiation.

Bérnard, abbé de Clairvaux (1091-1153), fut l'homme le plus considérable du siècle suivant. Il jouit d'une grande réputation de science et de piété, et exerça une profonde influence par son éloquence et le prestige de ses vertus. Maître du pape Eugène III, qui ne faisait rien sans le consulter, il dit à son Église et à son siècle des vérités que nul autre n'aurait pu leur dire. Il renouvela contre le conceptualisme d'Abailard la lutte engagée contre le nominalisme de Roscelin par Anselme et Guillaume de Champeaux. Il continua ainsi les traditions d'Anselme, mais avec une nuance assez marquée de mysticisme. Il ne crut pas que la vérité pût être assimilée entièrement par la raison humaine, mais seulement par le cœur.

Abailard (1079-1142) est la troisième grande figure de ce temps-là. Il a eu la bonne fortune de rester populaire, grâce à ses aventures romanesques, et au nom poétique d'Héloïse.

Disciple de Guillaume de Champeaux, dont il combattit les doctrines, et qu'il vainquit dans une dispute publique, Abailard enseigna une forme adoucie du nominalisme,

qu'on a appelée *conceptualisme*. Tandis que, pour les réalistes, les universaux existaient réellement avant les choses, et que, pour les nominalistes, ils n'avaient aucune réalité par eux-mêmes, n'étant qu'un nom donné aux choses après leur existence, Abailard enseigna que les universaux existaient, mais seulement dans l'esprit humain, à titre de *conceptus*. Au fond, c'était nier leur réalité. Aussi cette nouvelle doctrine fut-elle suspecte au même titre que l'ancienne, et enveloppée dans le même anathème.

Enivré par ses succès philosophiques, Abailard voulut se faire un nom dans la théologie. Après être allé suivre pendant quelques temps les leçons d'Anselme de Laon, il revint à Paris et y ouvrit un cours de théologie, qui attira une foule nombreuse d'auditeurs. Il fut novateur en théologie comme en philosophie. C'était un esprit original et hardi, impatient du joug de la tradition, et qui, par sa tendance rationaliste et sceptique, se séparait du courant général de la scolastique. On pourrait voir en lui le précurseur et même le représentant d'une réaction contre la théologie autoritaire, au nom de la philosophie indépendante ; il aspire à prendre la revanche de l'esprit humain sur la domination du dogme ecclésiastique et de la foi religieuse. Aussi, dans sa lutte avec Bernard de Clairvaux, le champ s'est-il singulièrement élargi. Il ne s'agit plus seulement de la question des universaux et de l'interminable querelle des nominalistes et des réalistes. Il s'agit du principe même qui est le fondement de la scolastique, et qu'Anselme avait formulé ainsi : *Credo ut intelligam.* Abailard opposait à ce principe le principe contraire : examiner avant de croire, et ne croire qu'autant que l'on est convaincu, ne croire que ce que l'on comprend. Il prétendait, il est vrai, conserver la doctrine traditionnelle, et se faisait fort de la justifier par les procédés nouveaux de sa

philosophie. Mais il n'expliquait pas toujours les dogmes dans le même sens que l'Église, et, par son principe : « comprendre pour croire », il représentait une tendance hostile à la scolastique et à la doctrine ecclésiastique officielle.

Les plus importants de ses ouvrages sont l'*Introductio ad theologiam*, la *Theologia christiana*, en cinq livres, où il s'occupe surtout de la Trinité et de la Rédemption, le traité de morale *Scito te ipsum*, et enfin le traité *Sic et non*, le plus remarquable et le plus célèbre de tous. Il y rapporte les passages contradictoires des Pères sur 157 questions, avec une introduction où il expose des principes singulièrement hardis pour son temps. Il y établit des règles de critique que ne désavouerait pas l'école moderne. Il y affirme avec une grande netteté les droits de la raison — *in omnibus his quæ ratione discuti possunt, non est necessarium autoritatis judicium,* — ce qui exclut l'autorité de la tradition ecclésiastique. Enfin, il y fait du doute le commencement de la sagesse — *prima sapientiæ clavis.* — Un tel septicisme aurait conduit à la ruine de la scolastique.

C'est là ce qui explique, sans les justifier, les sévérités dont Abailard a été l'objet de la part de l'Église, la condamnation dont il fut frappé aux deux conciles de Soissons (1121) et de Sens (1140), et la polémique ardente que soutint contre lui *Bernard de Clairvaux*. Bernard attaqua moins ses opinions particulières en théologie ou en philosophie, que les principes généraux de son enseignement, et sa tendance à donner à l'intelligence la première place dans les choses de la foi. Bernard fut ainsi conduit à protester contre l'abus des discussions et des raisonnements métaphysiques qui était déjà l'écueil de la scolastique. Il insista sur la nécessité de croire humblement les mystères qui dépassent notre raison, et donna à toute

sa théologie cette teinte de mysticisme que nous avons signalée.

Ceci nous conduit à mentionner une troisième école, qui se constitua à côté des deux écoles réaliste et nominaliste : c'est l'école mystique de SAINT-VICTOR, fondée dans les environs de Paris par Guillaume de Champeaux, après la dispute célèbre où Abailard remporta sur lui la victoire, et représentée surtout par *Hugues* et par *Richard* de Saint-Victor. Comme le rationalisme légèrement sceptique d'Abailard est une réaction contre le principe autoritaire de la scolastique, le mysticisme des moines de Saint-Victor est une réaction contre sa tendance intellectualiste, contre l'aridité de ses formules, qui ne satisfaisaient plus les besoins religieux des âmes. L'école de Saint-Victor insista sur l'intuition, sur l'illumination intérieure du Saint-Esprit. Nous y reviendrons à propos de la Trinité.

Le livre des Sentences de PIERRE LOMBARD — *sententiarum libri IV* — marque la fin de cette période, et nous introduit dans la période suivante. Pierre Lombard, professeur de théologie, et plus tard évêque de Paris, mort en 1164, fit dans cet ouvrage le premier essai d'une exposition générale et systématique de la doctrine de l'Église. Ce n'est pas un simple recueil d'opinions des Pères, c'est une exposition suivie et raisonnée de la doctrine ecclésiastique, avec les passages des Pères à l'appui. L'ordre, la clarté, la rigueur de méthode qui distinguent ce livre, en même temps que la modération des opinions personnelles de l'auteur, lui valurent une grande célébrité et une grande autorité. Il devint le manuel de l'enseignement théologique dans les écoles, fut l'objet d'un nombre très considérable de commentaires, et resta le type et comme le point de départ obligé de tous les ouvrages de la période suivante : de là le nom de *magister sententiarum* qui fut décerné à son auteur.

### 2° Apogée de la Scolastique. — De Pierre Lombard à Durand de Saint-Pourçain (1164-1320).

Cette seconde période est celle du complet épanouissement et de l'entier achèvement de la scolastique. Les travaux fragmentaires et préparatoires sur les doctrines particulières sont achevés; on s'occupe maintenant à construire le système tout entier de la dogmatique. C'est l'époque des *Sommes théologiques*.

Une révolution importante marque cette nouvelle époque, au point de vue philosophique. A l'influence platonicienne, qui avait dominé au XIe et au XIIe siècle, grâce à Augustin, succède une influence aristotélicienne. On n'emprunte plus seulement, comme autrefois, à Aristote sa méthode dialectique, mais aussi sa physique et sa métaphysique. Jusque-là, on ne connaissait de lui que son *Organon*; maintenant, on possède ses autres ouvrages. C'est d'abord à travers les traductions et les commentaires arabes que la métaphysique d'Aristote parvint aux docteurs d'Occident. Mais ces traductions et ces commentaires (en particulier ceux d'Avicenne) défiguraient passablement le texte. Les Arabes, dont la philosophie avait subi, à son origine, l'influence du néoplatonisme des écoles syriaques, mettaient souvent dans Aristote leurs propres idées, auxquelles le Stagyrite n'avait jamais songé. De là vient que le premier résultat de la diffusion des écrits métaphysiques d'Aristote en Occident, au XIIe siècle, fut l'apparition de doctrines passablement panthéistes, que l'Église condamna, et dont elle rendit Aristote responsable.

Mais lorsque plus tard, grâce à la fondation de l'empire latin de Constantinople (1204-1261), les relations furent devenues plus fréquentes entre l'Occident et l'Orient, des

traductions latines furent faites directement sur le texte original, et l'on apprit à distinguer le véritable Aristote de l'Aristote défiguré par les Arabes. On trouva dans ses écrits des principes de physique et de métaphysique, dont on se servit pour justifier les doctrines de l'Église et les réduire en système. Ce système fut encore du réalisme, mais avec une nuance. Les universaux furent considérés comme contemporains des choses — *universalia in re,* — d'après le principe aristotélicien qu'en tout être il y a deux éléments inséparables, la forme et la matière.

Les ordres mendiants — franciscains et dominicains — qui s'étaient peu à peu emparés des chaires de l'université de Paris, rivalisèrent d'ardeur dans cette glorification d'Aristote. Le grand rôle que jouèrent les ordres mendiants est d'ailleurs un des caractères de cette période. C'est dans leurs rangs qu'il faut chercher les plus célèbres docteurs du XIII[e] siècle.

Alexandre de Hales (*Halesius*) était franciscain, et mérita le nom de *doctor irrefragabilis.* Ce fut lui qui inaugura la révolution que nous venons de résumer. Il fut l'un des premiers à faire connaître les ouvrages métaphysiques d'Aristote, sur lesquels il publia de savants commentaires. Il fut aussi le premier à appliquer à la théologie les principes de la méthaphysique aristotélicienne, et cela, dans le premier écrit qui porta le nom de Somme théologique, et qui n'est guère qu'un commentaire des Sentences du Lombard.

Après lui, les dominicains Albert et Thomas d'Aquin, les franciscains Bonaventure et Duns Scot, entrèrent dans la voie qu'il avait ouverte et achevèrent l'œuvre qu'il avait commencée.

Albert le Grand enseigna successivement à Paris et

à Cologne, et mourut en 1280. Très versé dans toutes les parties de la science du temps, il s'occupa avec prédilection de sciences physiques et naturelles, ce qui lui valut, comme à Gerbert, la réputation de sorcier. Il écrivit un commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard, et une *Summa theologiæ*, où il invoque souvent l'autorité d'Aristote, et fait un fréquent usage de ses propositions de métaphysique.

Il eut pour disciple l'illustre THOMAS D'AQUIN, qui éclipsa bientôt son maître par l'éclat de son talent et de sa réputation. Il fut appelé par ses contemporains *doctor angelicus*, et, par la postérité, *l'ange de l'école*. Il enseigna tour à tour à Paris et à Naples, où il mourut en 1274, six ans avant Albert, et publia, comme son maître, un commentaire sur le Lombard, et une *Summa theologiæ* qui est demeurée son plus grand titre de gloire. Esprit pénétrant, lucide et subtil, amoureux à la fois de la spéculation et de la clarté, il acheva l'œuvre de ses devanciers, et réalisa d'une manière définitive le programme de la scolastique. Il fut fidèle à la devise d'Anselme : croire pour comprendre ; seulement, il voulut tout comprendre et tout expliquer. Armé de la dialectique d'Aristote et des principes de sa métaphysique, il organisa la doctrine ecclésiastique en un vaste système fortement enchaîné, ne laissant aucune question, grande ou petite, sans l'avoir traitée et élucidée, semant partout des vues profondes et originales, et surtout donnant à son exposition et à son style une clarté remarquable, dont de telles matières ne paraissent pas susceptibles. Ces rares et précieuses qualités firent de sa somme théologique le manuel définitif de la théologie orthodoxe, et elle est encore aujourd'hui le livre classique par excellence dans tous les séminaires catholiques. — C'est, en effet, l'exposition la plus rigoureuse, la plus lumineuse et la plus complète du système catholique.

Les Franciscains rivalisèrent avec les Dominicains sur le terrain de la science, et au docteur angélique ils opposèrent le docteur subtil — Duns Scot, — et le docteur séraphique — saint Bonaventure.

DUNS SCOT fut la gloire des Franciscains, comme Thomas celle des Dominicains. Il enseigna à Oxford, à Paris et à Cologne, et mourut en 1308. Esprit moins lucide et moins méthodique que Thomas d'Aquin, mais plus profond, plus original et plus hardi, il mérite de tous points son surnom de *doctor subtilis*, et sa propre subtilité lui est souvent un piège. Il s'embarrasse et se perd dans des distinctions et des raffinements de pensée infinis, et comme souvent les ressources de la langue lui font défaut pour exprimer ses idées, il invente des mots nouveaux et barbares, qui le rendent parfois inintelligible.

Duns Scot engagea une longue controverse avec Thomas d'Aquin et ses disciples. Il se sépare de son rival sur un grand nombre de points de détail, dont plusieurs sont sans importance, mais n'en étaient pas moins disputés avec acharnement. Derrière ces diversités insignifiantes se cache une divergence plus générale et plus profonde, qui tient aux principes mêmes et à la tendance. Thomas d'Aquin est plus intellectualiste; il fait résider l'être dans l'intelligence, et Dieu est pour lui la raison infinie, absolue. Duns Scot place dans la volonté l'essence de l'être et, pour lui, Dieu est la liberté absolue. Thomas est disciple d'Aristote en méthaphysique et d'Augustin en théologie, — en particulier quant aux doctrines du péché et de la grâce. Duns Scot incline à la fois vers la métaphysique platonicienne et vers les idées pélagiennes. Et cette diversité de principes se retrouve dans les résultats. Thomas arrive à une sorte d'optimisme déterministe, dont on retrouve les éléments principaux dans la théodicée de Leibnitz : le monde est pour lui l'œuvre d'une intelligence souveraine qui

a tout arrangé pour le mieux. Duns Scot aboutit à une conception des choses où la liberté, en Dieu et en l'homme, tient la première place; malheureusement cette liberté n'est souvent que de l'arbitraire ; il n'y a rien de bon et de vrai en soi, rien, sinon ce que Dieu veut dans sa toute-puissance et révèle dans l'Église. A part ces conséquences extrêmes, le système de M. Secrétan, de nos jours, se rattache, comme inspiration, à celui de Duns Scot.

A partir de ce moment, les scolastiques se partagèrent en deux écoles rivales, les *Thomistes* et les *Scotistes*, et cette rivalité d'écoles ne fut qu'une forme nouvelle de la vieille rivalité des Dominicains et des Franciscains. Elle exerça une grande influence sur les opinions théologiques des docteurs de l'un et l'autre ordre. Il suffisait que les Dominicains eussent pris parti pour une opinion ou une doctrine, pour que les Franciscains prissent parti pour la doctrine ou l'opinion contraire : témoin, le dogme de l'Immaculée Conception, prêché par les Franciscains et combattu par les Dominicains pendant tout le moyen âge.

Bonaventure, le docteur *séraphique*, mort en 1274 comme Thomas d'Aquin, appartient plutôt à la tendance mystique, que nous avons vue représentée au XI<sup>e</sup> et au XII<sup>e</sup> siècle par l'école de Saint-Victor. Il pose en principe qu'on ne peut arriver à la pleine connaissance des choses divines par la dialectique et le raisonnement. Il faut, pour cela, une lumière surnaturelle, et cette lumière s'obtient par la prière, par la foi, par la contemplation et par la pureté du cœur. Outre les ouvrages où se retrouvent ses idées mystiques et ascétiques, il a composé des livres de scolastique proprement dite, entre autres une *Somme* et deux manuels relativement courts, le *Centiloquium*, pour les commençants, et le *Breviloquium*, pour les théologiens plus avancés. Il faut y ajouter le commentaire obligé sur Lombard.

Ainsi, nous trouvons encore trois écoles dans cette période, comme dans la précédente, mais avec quelques différences. Dans la première période, ces trois écoles étaient : l'une, réaliste ; l'autre, nominaliste et rationaliste ; la troisième, mystique. Maintenant, nous trouvons devant nous :

1° L'*aristotélisme*, devenu en quelque sorte officiel, grâce à Thomas d'Aquin, et qui n'avait pas de représentant avant le XIII$^e$ siècle, sauf Gilbert de la Porrée, au XII$^e$ ;

2° Le *platonisme*, autrefois dominant dans l'école, maintenant représenté par le scotisme, et vaguement suspect d'hérésie ;

3° Le *mysticisme*, qui continue, avec Bonaventure, à réagir contre l'intellectualisme desséchant de la théologie scolastique.

Quant au *nominalisme*, qui a joué un rôle important dans la précédente période, il est maintenant vaincu et abandonné. Mais il va relever la tête au XIV$^e$ siècle, et ce réveil du nominalisme inaugurera le déclin de la scolastique.

### 3° Période de déclin, — de Durand de Saint-Pourçain à Gabriel Biel (1320-1480).

Cette nouvelle période est, pour la scolastique, l'âge de la décadence. Après avoir achevé son œuvre, elle se survit à elle-même et prépare sa chute par l'exagération de son propre principe.

Quand toutes les questions eurent été élucidées, quand toutes les doctrines eurent été formulées, justifiées et démontrées, on ne put que se répéter, ou se rabattre sur des questions de détail, oiseuses, puériles, ridicules. L'air et l'espace manquaient aux esprits. Il n'y avait plus de liberté ni de spontanéité possible. Non seulement les résul-

tats, mais les méthodes, les arguments, étaient donnés d'avance. On avait jeté sur la pensée théologique et philosophique un filet de syllogismes aux mailles serrées, qui l'empêchait de se mouvoir. Aussi commença-t-on à se lasser du joug, à se fatiguer des éternelles redites de l'école, et de ces formules arides, abstraites, qui ne disaient rien à l'âme et au cœur. Une double réaction — philosophique et religieuse — se produisit contre la scolastique. Cette réaction avait déjà commencé dans la première période : Abailard, au nom de l'indépendance de la raison, et l'école de Saint-Victor, au nom du sentiment religieux, avaient protesté contre la sécheresse dogmatique de la théologie officielle. Le mouvement de protestation se continue et s'accentue à partir du XIV$^{e}$ siècle.

I. La réaction *philosophique* est représentée par *Durand de Saint-Pourçain*, *Guillaume Occam*, *Raymond de Sabunde*, *Gabriel Biel*, etc..., qui s'efforcent, bien que timidement, de secouer le joug d'Aristote et de l'autorité traditionnelle, et cherchent à se frayer des voies nouvelles.

Durand de Saint-Pourçain, professeur de théologie à Paris, et plus tard évêque de Meaux, mort en 1333, était dominicain, et avait d'abord défendu et professé avec ardeur les doctrines de saint Thomas. Mais plus tard il arriva, par des recherches personnelles, à des opinions différentes, qu'il exposa dans son principal ouvrage : *Opus super Sententias Lombardi*. Il est remarquable surtout par la clarté et la précision qu'il apporta dans les questions les plus obscures, comme aussi par l'indépendance et la hardiesse de ses opinions : de là son nom de *doctor resolutissimus*.

Guillaume Occam, franciscain, exerça sur le mouvement des esprits une influence beaucoup plus décisive. Il joua un rôle politique considérable, et prêta à Louis de

Bavière l'appui de sa plume contre le pape Jean XXII. Il mourut à Munich en 1347.

Il usa à l'égard de son maître, Duns Scot, de la même liberté que Durand à l'égard de saint Thomas. Mais surtout il eut le courage de professer hautement le nominalisme, condamné et abandonné depuis longtemps, comme suspect de conduire à l'hérésie. Il fonda une école nouvelle, celle des *Occamistes*, qui tendait la main à Roscelin et à Abailard, et préparait le mouvement de réaction scientifique et philosophique qui marqua l'époque de la Renaissance.

Son principal ouvrage est encore une sorte de commentaire de Pierre Lombard ; mais Occam s'écarte souvent du texte du maître. Le titre même est significatif : *Super libros Sententiarum subtilissimæ quæstiones*. La théorie de la connaissance exposée dans cet ouvrage est à peu près celle du sensualisme, et semble l'écho anticipé de certaines opinions fort en faveur de nos jours, Les universaux, d'après Occam, n'ont rien de réel ; ce ne sont que des abstractions, des concepts, des noms, des étiquettes apposées aux objets. Nous ne connaissons que ce qui paraît, ce qui se voit, le monde de l'expérience et des phénomènes sensibles ; nous ne connaissons pas les choses en soi, ou les réalités objectives. C'est déjà le mot de Locke : *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. — Occam ajoutait qu'il est impossible de démontrer rationnellement les doctrines de la foi, car elles sont contradictoires avec la raison. Il faut, pour les faire admettre, l'autorité divine de la révélation et de l'Église. Le programme de la scolastique était donc chimérique. Son objet se trouvait nié en même temps que son principe.

Gabriel Biel, qui enseigna la théologie à Tubingue, et mourut en 1495, marque le terme de la scolastique. Nominaliste de l'école d'Occam, il s'attacha à répandre et à

vulgariser ses idées. Tel est le but de son *Collectorium sive Epitome ex G. Occamo super IV libros Sententiarum*, extrait du commentaire d'Occam sur les Sentences, où, négligeant les discussions oiseuses, l'auteur ne s'attache qu'aux points essentiels.

II. Parmi les *mystiques* de cette période, il faut citer JEAN GERSON, chancelier de l'Université, et THOMAS A KEMPIS, auxquels on a attribué tour à tour le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et qui opposent avec force le christianisme intérieur et spirituel, la piété du cœur et de la vie, à la sécheresse des formules scolastiques et à la piété des œuvres extérieures.

Ajoutons que l'appui prêté par la scolastique aux abus et à la tyrannie, contribuá encore à provoquer contre elle une réaction puissante. Les docteurs officiels formulèrent avec une hardiesse de logique impitoyable les dernières conséquences du catholicisme. Ils donnèrent aux doctrines des sacrements, des mérites des saints, des indulgences, une forme rigoureuse, qui sanctionnait les abus les plus criants : le formalisme et le matérialisme du culte, le trafic des indulgences, etc... Ces pratiques finirent par scandaliser tout ce qu'il y avait dans la chrétienté de consciences droites et d'âmes religieuses, et ce cri de l'indignation publique fut le signal de la Réforme.

---

## § III. — DU MILIEU DU XV^e^ SIÈCLE A LA RÉFORMATION

### *La Renaissance*

La Réforme elle-même fut préparée par la Renaissance, et nous sommes ainsi conduits à cette période de transition qui s'appelle le XV^e^ siéle, et qui est remplie par le mouve-

ment des esprits s'émancipant de toutes parts du joug de la scolastique.

Ce mouvement s'exprima sous diverses formes. Il fut tout à la fois : littéraire, — philosophique et scientifique, — mystique — et évangélique.

A. — Le mouvement *littéraire* fut le premier. Il commença en Italie, où ses plus illustres représentants furent Dante, Pétrarque et Boccace. Il se décompose lui-même en deux parties : la résurrection de l'antiquité classique et la naissance des littératures modernes. Ces deux phénomènes littéraires exercèrent une influence marquée sur la théologie.

1° Les savants de la Renaissance exhumèrent d'abord les monuments de l'antiquité latine, et ensuite, après la prise de Constantinople par les Turcs (1453) et l'arrivée en Italie de savants orientaux comme Lascaris, ceux de l'antiquité grecque. Par le seul fait de la découverte et de la traduction de ces manuscrits oubliés, la Renaissance donnait une impulsion puissante aux esprits et portait un coup mortel à la scolastique. Les humanistes, épris de la beauté et de la simplicité des classiques grecs et latins, ne pouvaient manquer de prendre en dégoût les obscurités, les subtilités compliquées et le langage barbare des docteurs scolastiques. Ils se moquèrent d'eux, et le ridicule dont ils les couvrirent contribua pour sa large part au discrédit dans lequel tomba leur théologie.

2° La restauration du passé provoqua l'avénement des littératures nouvelles. Dante écrivit le premier en italien ; bientôt après naissent le français, l'anglais, l'allemand. Le latin perd son monopole et avec lui sont détrônés les écrivains qui en avaient fait usage.

B. — Littéraire au début, la Renaissance devint bientôt

*philosophique* et *scientifique.* On se mit à l'étude des philosophes grecs. On apprit à remonter aux textes primitifs, à lire Aristote et Platon dans l'original, et à constater combien les traductions latines étaient souvent infidèles. Platon, inconnu jusque-là, fut à lui seul toute une révélation; en même temps, on secoua le joug de l'Aristote scolastique. On opposa à la vieille tradition des écoles un platonisme et un aristotélisme renouvelés et puisés aux véritables sources.

Grâce au réveil des études historiques, on se mit aussi à discuter l'authenticité de certains documents sur lesquels se fondaient la hiérarchie et la théologie de l'Eglise, comme les Fausses-Décrétales et la donation de Constantin, dont Laurent Valla démontra le caractère apocryphe. Surtout l'on étudia les écrits des premiers Pères de l'Église et ceux du Nouveau Testament, également oubliés jusque-là. On s'aperçut alors que la doctrine officiellement formulée par la scolastique était en désaccord avec ces premiers monuments de la foi chrétienne. Érasme joua dans cette œuvre le rôle principal, en éditant la plupart des Pères latins et grecs, et surtout en publiant, en 1516, sa révision du texte grec du Nouveau Testament, avec une traduction et des notes en latin.

C. — C'est aussi à la ruine de la scolastique et à la préparation de la Réforme que travaillèrent les *Mystiques* du XV^e^ siècle, continuant une tradition qui s'était perpétuée à travers tout le moyen âge : *Jean Tauler* de Strasbourg, *Jean Ruysbroeck*, *Henri Suso* et l'auteur anonyme de la *Théologie allemande*, sont les plus connus parmi ces mystiques.

D. — Enfin, la réaction purement *évangélique* contre la scolastique est représentée par les précurseurs proprement

dits, qui se levèrent tour à tour en Angleterre, en Allemagne et en Italie : *John Wicleff*, *Jean Huss*, et *Jérôme Savonarole*.

---

## SOURCES DE L'AUTORITÉ EN MATIÈRE DE FOI

Pendant cette période, comme pendant les précédentes, on reconnaît deux sources de l'autorité en matière de foi : la *bible* et la *tradition*. La bible demeure nominalement au premier rang, et reste, en théorie, la norme décisive. Ainsi, l'on justifie par des textes bibliques les développements successifs de la doctrine primitive et les dogmes nouveaux formulés par l'Église. C'est encore la bible qui est l'arsenal où l'on puise, dans les discussions d'école, pour soutenir les diverses opinions théologiques. Enfin, plusieurs docteurs affirment positivement l'autorité normative des Écritures. Ainsi, *Nicolas de Clémangis* pose en principe que tout ce qui ne vient pas du Christ et des apôtres ne fait pas partie intégrante de la doctrine chrétienne, et il s'efforce de faire remonter jusque-là tout ce qui est enseigné ou pratiqué dans l'Église. Il loue les anciens Pères d'avoir toujours appuyé leurs opinions de passages de l'Écriture, et il cite avec approbation ce mot de Jérôme : *Quod de Scripturis sacris non habet auctoritatem, eadem facilitate contemnitur quam probatur* (*Lib. de studio theologiæ*). *Duns Scot* pose le même principe ; seulement il fait une distinction entre ce que les Écritures enseignent formellement et ce que l'on peut déduire légitimement de ce qu'elles enseignent (*In IV libros Sentent.*). Il cherche à justifier par là les dogmes de l'Église.

Mais ce principe, que l'on formule théoriquement, on ne l'applique guère dans la pratique. C'est l'Église et la tradition qui, en définitive, sont les arbitres de la foi, car, sur

une infinité de questions discutées dans l'école, la bible est muette. Les hommes conséquents l'avouent et érigent la chose en principe. On reconnaît à l'Église, en vertu du Saint-Esprit qui l'inspire, le droit de formuler des doctrines qui ne sont pas dans l'Écriture, comme celles de la transsubstantiation, de l'immaculée conception et de l'assomption de la vierge, de la messe, des mérites surérogatoires, des sept sacrements, des indulgences, etc.

Cette tradition officielle de l'Église inspirée avait été représentée jusqu'alors par les Pères et les docteurs orthodoxes et surtout pas les conciles œcuméniques, organes infaillibles du Saint-Esprit. Elle tend maintenant à s'incarner dans le pape. Cette transformation s'accomplit sous une double influence :

1° C'est d'abord une influence *historique*. La situation de l'Europe était des plus troublées au moyen âge. Les guerres étaient permanentes entre pays, entre provinces, entre villes voisines. La difficulté des communications rendait presque impossible la réunion des conciles généraux. Il n'y en eut qu'un au moyen âge, celui de Latran (1215). Il fallait cependant une autorité dans l'Église : on la trouva dans le pape ;

2° La *logique* des idées s'accordait avec la logique des faits pour pousser l'Église dans cette voie. Le système catholique, en se développant, devait porter ses plus extrêmes conséquences. La notion de la papauté, en particulier, ne pouvait s'arrêter en chemin. On formula la théorie du siège de saint Pierre. Le pape devint le successeur du prince des apôtres, le vicaire de Jésus-Christ et le chef suprême de l'Église. On ne voyait pas seulement en lui le sommet de la hiérarchie, l'autorité suprême jugeant sans appel toutes les questions d'organisation et de discipline, mais encore l'autorité *infaillible* en matière de foi, l'organe spécial et permanent du Saint-Esprit.

Le pape, c'est l'Église elle-même; c'est Dieu sur la terre.

On commença dès le XI^e siècle à appuyer cette doctrine de l'infaillibilité du pape :

1° Sur cette parole de Jésus à Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point » (Luc XXII, 32). La prière de Jésus étant toujours exaucée, Pierre et ses successeurs — dont on ne le sépare jamais — sont donc infaillibles;

2° Sur ce fait, relativement exact (sauf deux exceptions, celles des papes Libère et Honorius), qu'aucun évêque de Rome n'était jamais tombé dans l'hérésie et n'avait été condamné par un concile.

Toutefois cette doctrine ne fut reçue d'abord que sous certaines réserves. *Innocent III*, en qui la papauté atteint l'apogée de sa puissance, admet pour le pape la possibilité d'errer. Il reconnaît, en effet, que si le pape venait à s'écarter de la vraie foi, mais en ce cas seulement, il pourrait être jugé par l'Eglise. Ce fut *Thomas d'Aquin* qui formula pour la première fois le dogme de l'infaillibilité du pape; et même, au XIII^e siècle, ce dogme n'est qu'une opinion plausible, et non pas un article de foi.

Au siècle suivant, lors du schisme d'Occident, quand il y eut deux ou trois papes à la fois, il devint difficile de choisir entre ces infaillibilités contradictoires, qui se lançaient mutuellement l'anathème et l'on fut forcé de recourir à l'arbitrage de l'Église universelle convoquée en concile. De là les conciles de Pise, de Constance et de Bâle et les fameuses déclarations d'après lesquelles le concile œcuménique est supérieur au pape en matière de foi, de schisme et d'hérésie.

Les deux opinions contraires, qui attribuent l'autorité infaillible, soit au pape, soit au concile, se sont conservées depuis lors dans le catholicisme. Il y a quelques années, Mgr Maret, doyen de la Faculté de théologie de Paris, en

a formulé une troisième, d'après laquelle l'autorité appartiendrait, non pas au pape seul, ni au concile seul, mais à l'accord du pape et du concile, c'est à-dire au concile convoqué et présidé par le pape. Le concile du Vatican (1870) a définitivement tranché la question et proclamé comme un dogme l'infaillibilité du pape *absque consensu ecclesiæ*.

La conséquence de cette infaillibilité attribuée, soit aux conciles, soit au pape, devait être de reléguer la bible au second plan et d'en faire interdire la lecture aux fidèles. On craignit que la lecture de la bible ne provoquât dans l'esprit des laïques des doutes sur la vérité de tous ces dogmes nouveaux, dont la bible ne disait pas un mot, lorsqu'elle ne leur était pas directement contraire. Aussi voyons-nous la lecture de la bible toujours moins recommandée, ou plutôt, toujours plus sévèrement proscrite, comme étant la source de toutes les hérésies. On allègue que l'Écriture est trop obscure, trop difficile à comprendre, pour qu'on puisse sans danger la mettre dans toutes les mains. Les prêtres seuls avaient le droit de lire la bible ; encore ne pouvaient-ils se servir que du texte reçu, de la Vulgate. Le plus souvent même, ils n'en avaient que des extraits (*breviaria*). Quant aux laïques, le synode de Toulouse, tenu en 1229, après la fin de la guerre des Albigeois, leur interdit formellement de posséder la bible, et cela « sous l'autorité pontificale » et en son nom. Cette interdiction, renouvelée en France aux synodes de Béziers de 1233 et de 1246, fut faite de nouveau en Angleterre au synode d'Oxford, en 1408, à propos de la traduction de Wicleff. Il est vrai que cette proscription de la bible et de ses traductions, inspirée par certaines considérations particulières, ne fut jamais l'objet d'une décision générale, concernant toute l'Église. Mais les interdictions locales, en se multipliant et en s'appuyant sur l'autorité du pape,

équivalaient à une mesure générale et suffisaient à faire regarder la lecture de la bible comme dangereuse et conduisant à l'hérésie.

Voilà pourquoi le réveil des études bibliques, provoqué par les savants travaux de Reuchlin et d'Érasme, fut le signal de la Réforme.

---

# CHAPITRE II

## LA DOCTRINE DE DIEU ET DE LA TRINITÉ

### § I<sup>er</sup>. — DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU.

La démonstration philosophique de l'existence de Dieu tient une large place dans les écrits des scolastiques. Il devait en être ainsi, car l'existence de Dieu est le fondement de toute théologie, soit naturelle, soit révélée. La preuve de cette existence rentrait donc nécessairement dans le programme des scolastiques, qui prétendaient donner une démonstration philosophique et rationnelle de la foi. Aussi tous les docteurs du moyen âge commencent-ils par là leur exposition. C'est la première pierre de l'édifice qu'ils se proposent d'élever, et cette pierre, ils mettent tout leur soin à la poser solidement.

Ce furent, à vrai dire, les scolastiques qui donnèrent les premiers aux preuves déjà invoquées la forme d'arguments scientifiques et de démonstrations rigoureuses. Ainsi, l'argument *cosmologique*, qui n'avait été, pour les premiers Pères, qu'un thème à développements oratoires, prit, dans le livre de Jean Damascène, et dans ceux des scolastiques d'Occident une forme précise et didactique. Mais l'argument préféré des scolastiques fut surtout l'argument *ontologique*. Il avait déjà été employé par Augustin, mais il fut élevé à sa perfection logique par Anselme de Cantorbéry.

C'est pour répondre à l'invitation des moines de son couvent du Bec, qu'ANSELME entreprit, dans son *Monolo-*

*gium* et son *Proslogium*, de donner une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Nous trouvons dans ces deux écrits deux preuves analogues, — car elles sont tirées toutes deux de l'idée de perfection, et présentent ainsi l'une et l'autre le caractère ontologique, — mais différant cependant en ce que la première considère la perfection dans les choses, et la seconde la perfection dans l'esprit. L'une est plus cosmologique, l'autre, plus métaphysique.

I. — L'argumentation du *Monologium* nous offre le phénomène curieux de la métaphysique platonicienne soutenue par la logique d'Aristote. Elle unit ensemble la preuve cosmologique et la preuve ontologique. Il y a, dit Anselme, dans les choses qui nous entourent, certains degrés de perfection qui supposent l'existence d'un être parfait. En effet, toutes les choses qui possèdent les mêmes attributs, ne les possèdent que parce qu'elles participent en commun à quelque chose de supérieur et de plus général, qui en est le type. Ainsi, s'il y a des choses bonnes, c'est qu'il y a un *bien* général, un bien en soi (une idée, un type du bien, — c'est le réalisme platonicien), auquel elles participent, et en vertu duquel elles sont bonnes — *quum tam innumerabilia bona sint,... est-ne credendum esse unum aliquid, per quod unum sunt bona quæcumque bona sunt?* — (*Monol.*, 1). De même, tout ce qui est beau ne l'est que par une participation commune à la beauté en soi ; tout ce qui est n'est qu'en vertu d'une participation à l'être en soi. Cet être existe nécessairement par lui-même, et c'est par lui qu'existent toutes choses. Il est le bien et le beau suprêmes, en un mot l'être parfait. Anselme entre ici dans de longs raisonnements où nous ne le suivrons pas, pour démontrer que cet être est unique. C'est cet être qui est Dieu.

II. — Anselme donna plus tard, dans son *Proslogium*, une démonstration beaucoup plus simple, et qui est restée célèbre. Descartes et Leibnitz l'ont reproduite. Elle est encore tirée de l'idée de la perfection, mais ici cette idée est envisagée seule, comme un concept abstrait, indépendamment des choses. Voici cette démonstration résumée en quelques mots :

« L'insensé a dit en son cœur : Il n'y a point de Dieu. » Cette parole même montre qu'il n'est qu'un insensé, car elle renferme une contradiction manifeste. En effet, celui qui la prononce porte en lui l'idée de Dieu, puisqu'il en parle. Or cette idée implique avec elle l'existence, de sorte qu'on ne peut concevoir Dieu sans affirmer en même temps qu'il existe. Qu'est-ce, en effet, que Dieu, sinon la perfection, l'être parfait? Et qu'est-ce que l'être parfait, sinon celui au-dessus duquel on ne peut rien imaginer de plus élevé et de plus parfait — *quo nihil majus cogitari potest* (*Prosl.*, 2). Or cette idée de l'être parfait implique l'existence. Supposez, en effet, un être qui ait toutes les perfections, sauf l'existence : j'en pourrai concevoir un autre identique à celui-là, et ayant l'existence en plus : c'est cet être qui sera parfait, qui sera Dieu — *certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est... Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re* (*Prosl.*, 2). — Ceci revient à dire, en langage plus moderne, que l'idée de Dieu est l'idée de l'absolu, et que l'absolu, sous peine de ne pas être absolu, doit exister réellement et objectivement, et non pas seulement d'une manière subjective et idéale dans notre esprit.

Quelque rigoureuse que parût être cette argumentation, le côté faible en fut vite aperçu par un contemporain d'Anselme, un humble moine du couvent de Marmoutier,

près de Tours, nommé *Gaunilon.* Avec une sagacité qui fait honneur à la pénétration de son esprit, il écrivit un traité sous ce titre piquant : *Liber pro insipiente, adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem.* Il y fait remarquer que le *esse in intellectu* et le *esse in re* sont deux choses tout à fait différentes, et que le premier n'implique pas nécessairement le second. De ce que nous avons l'idée d'une chose, il ne s'ensuit pas que cette chose existe réellement. L'argument d'Anselme ne prouve qu'une chose : c'est que nous avons en nous l'idée d'un être qui aurait toutes les perfections, l'existence y compris ; reste à prouver que cet être existe en effet hors de notre esprit. Cet argument ne nous fait donc pas sortir du domaine de la subjectivité pure, et, pour passer de ce domaine à celui de la réalité, il y a tout un abîme à franchir. Si, par exemple, dit Gaunilon, quelqu'un s'amuse à concevoir et à décrire une île de l'Océan comme étant la plus magnifique et la plus parfaite de toutes, si bien qu'on ne puisse en concevoir de plus belle, cet homme sera-t-il fondé à en conclure que son île existe ? Ainsi en est-il pour l'idée de Dieu. Vous avez beau concevoir Dieu comme l'être parfait — et existant, par cela même qu'il est parfait, — il faut, par un autre argument, prouver la nécessité et la réalité de son existence.

Anselme répondit à cette objection par son *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente* (ou *Contra insipientem*). Il y insiste sur ce qui faisait, à ses yeux, la force de sa démonstration, savoir, le caractère distinctif de l'idée de Dieu, lequel ne peut être conçu autrement que comme existant, tandis que l'île de Gaunilon peut être fort bien imaginaire sans que cela tire à conséquence.

Cette controverse s'est renouvelée entre les plus grands philosophes des temps modernes. *Descartes* a reproduit

sous une double forme l'argument de saint Anselme. Il a déduit l'existence de Dieu de l'idée de la perfection, en étudiant d'abord l'origine de cette idée dans notre esprit, puis en analysant cette idée même. *Leibnitz* a repris et perfectionné ce raisonnement. *Kant*, au contraire, a attaqué la preuve ontologique par des arguments analogues à ceux de Gaunilon; il n'y a vu qu'un jugement synthétique *a priori*, ne sortant pas du domaine subjectif. *Hegel* enfin l'a défendue, comme Anselme, au nom de l'absolu, qui, suivant lui, s'impose comme réellement existant.

Nous n'avons pas à prendre parti dans cette querelle. Distinguons seulement, dans l'argument d'Anselme, la forme, qui est vicieuse, du fond, qui est vrai. Quant à la forme, Anselme a eu tort de vouloir donner pour une démonstration rigoureuse ce qui n'est en réalité qu'une définition. Son prétendu syllogisme ne prouve qu'une chose, c'est que nous avons l'idée d'un Dieu parfait et existant. Mais, de ce que nous avons nécessairement cette idée, il ne s'ensuit pas logiquement que son objet ait une existence réelle. Et cependant, Anselme a eu raison, quant au fond, d'affirmer que l'existence de l'absolu s'impose à nous. On peut dire que toute certitude aboutit, en dernière analyse, à cette nécessité de penser les choses. La vérité de la logique elle-même, la vérité des axiomes de l'entendement, n'a pas d'autre garantie, et ne se prouve pas logiquement. Cela revient à dire que l'existence de Dieu, comme toutes les vérités primordiales, ne se démontre pas, mais qu'elle s'affirme en vertu d'une loi de notre esprit. Pour affirmer Dieu, il ne faut que cet acte de foi en la véracité de nos facultés, qui doit précéder toute connaissance, et qui rend seul la science possible (1).

(1) M. Bonifas a ajouté, sur ses notes, ces mots entre parenthèses : « Si vous me demandez : Pourquoi croirais-je ? — Au nom du devoir. »

Thomas d'Aquin ne reproduit pas l'argument ontologique d'Anselme; il s'attache de préférence et exclusivement à l'argument cosmologique. Dieu, dit-il, ne peut pas se démontrer par des raisonnements *a priori*. Ces raisonnements ne persuadent que ceux qui sont persuadés d'avance. Ce ne sont pas des démonstrations, car Dieu est la vérité suprême, et on ne peut pas déduire son existence de vérités primitives supérieures à lui. Il faut donc recourir, pour démontrer Dieu à ceux qui n'y croient pas, à des arguments *a posteriori*, c'est-à-dire à des arguments tirés de l'existence des créatures. Or, Thomas d'Aquin indique cinq voies par lesquelles on peut conclure l'existence de Dieu de l'existence des créatures (on reconnaît ici la métaphysique d'Aristote, comme, chez Anselme, celle de Platon) :

1° Le *mouvement* de la matière — qui est inerte par elle-même, qui est susceptible de recevoir le mouvement et de le transmettre, mais non de le créer, — suppose un premier *moteur* immobile, qui a donné l'impulsion primitive ;

2° L'enchaînement des *effets* et des *causes* dans la nature, suppose une *cause* première, unique, partout agissante, et à laquelle tout se rattache, comme toute une chaîne se rattache à son premier anneau ;

3° La *contingence* des êtres particuliers suppose un être *nécessaire*, contenant en lui le principe de l'existence de tous les autres ;

4° La *perfection relative* du monde suppose un être *absolument parfait*, type de toute perfection (par ce point, la démonstration de Thomas d'Aquin se rapproche de celle d'Anselme) ;

5° L'*ordre* et l'*harmonie* qui règnent dans l'univers supposent un plan et un but final, qu'il est impossible de concevoir sans une *intelligence* qui a tout arrangé avec suite.

Duns Scot semble unir les deux méthodes d'Aristote et de Platon, et combiner dans sa démonstration de l'existence de Dieu la preuve ontologique d'Anselme avec la preuve cosmologique de Thomas. Cette démonstration est une vaste synthèse, où il unit tout ce que la raison et l'expérience nous font entrevoir sur la nature de l'absolu.

Il commence par établir, comme l'avait fait Anselme dans son *Monologium*, qu'il y a un *bien* suprême, un *être* suprême, une *cause* suprême et première, que notre raison conçoit nécessairement. Et il montre que ces trois principes — *primitates* — n'en font qu'un, attendu que chacun des trois suppose et implique les deux autres. La cause suprême est nécessairement aussi l'être et le bien suprêmes ; l'être suprême est aussi le bien absolu et la cause première ; enfin, le bien absolu est aussi l'être et la cause absolus. Or, cet être suprême, qui est en même temps la cause première et le bien parfait, c'est Dieu.

Arrivé à ce point, Duns Scot refait sa démonstration *a posteriori*, l'argument ontologique le conduisant, par l'idée de cause première, à l'argument cosmologique. L'existence du monde, en effet, suppose une cause, et nous contraint de remonter à Dieu comme à la cause première. D'autre part, le spectacle du monde nous contraint aussi de considérér Dieu dans la triplicité de ses attributs, ou de ses caractères essentiels, de cause, d'être, et de bien (ou de but) absolus. De ces attributs essentiels, Duns Scot déduit les autres attributs métaphysiques de Dieu : l'*intelligence*, qui est impliquée par l'idée du but ou du bien absolu, la *volonté*, qui est impliquée par l'idée de cause, et la *simplicité* dans la perfection, qui dérive de l'idée d'être absolu. — Quant au monde lui-même, c'est le produit d'un acte libre de la volonté absolue de Dieu.

Nous devons dire encore un mot d'une autre démons-

tration de Dieu, donnée par RAYMOND DE SABUNDE, médecin espagnol, qui enseignait la théologie et la philosophie à Toulouse vers 1430. Il est l'auteur d'une *theologia naturalis*, *seu liber creaturarum*, qui a été traduite en français par Montaigne (voir l'*Apologie de Raymond Sebond*, au livre II des Essais, ch. 12).

Sa démonstration a cela de remarquable, qu'elle donne à l'argument moral la première place, en sorte que Raymond de Sabunde se trouve être le précurseur de Kant. L'homme, dit-il, est un être responsable, digne de récompense ou de punition selon qu'il fait le bien ou le mal. Or, il ne peut se punir et se récompenser lui-même. Il faut donc qu'il y ait, au-dessus de lui, un juge et un rémunérateur. Raymond ajoute qu'il ne peut y avoir dans le monde moral moins d'ordre que dans le monde physique. Les choses doivent se correspondre dans l'un comme dans l'autre. Comme l'œil appelle la lumière, les actes moraux de l'homme appellent la rémunération. La loi morale suppose un législateur, qui lui donne une sanction en appliquant la peine ou en décernant la récompense.

Ainsi nous retrouvons chez les scolastiques les trois ordres d'arguments que l'on invoque en faveur de l'existence de Dieu : l'argument métaphysique, l'argument cosmologique et la preuve morale.

---

## § II. — LA TRINITÉ

Nous avons vu le dogme trinitaire formulé dans le symbole *Quicumque* avec une précision à laquelle il semble impossible de rien ajouter. Cette formule demeure l'expression de la foi officielle pendant tout le moyen âge. Cependant un article de ce symbole, l'article relatif à la

double procession du Saint-Esprit, fut l'objet d'interminables controverses au sein de l'Église.

Ces controverses avaient déjà commencé dans la période précédente. Le concile de Tolède, en 589, avait ajouté, dans le symbole de Constantinople, le mot *Filioque* à ceux *e Patre procedentem*, et le symbole d'Athanase avait reproduit la même formule, qui fut acceptée par l'Église d'Occident, tandis que l'Église grecque s'en tenait à la formule primitive de Constantinople (381) : ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον. Les Grecs soutenaient la procession du Père seul — ἐκπόρευσις ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου — afin de sauvegarder ce qu'ils appelaient la μοναρχία τοῦ πατρός, et l'unité de principe dans la Trinité, où il n'y avait dès lors qu'un seul commencement, un seul point de départ. Les Latins attaquaient cette doctrine comme contraire à l'homoousie du Fils et statuant entre le Père et lui une différence essentielle. Ils affirmaient la double procession au nom de l'égalité parfaite entre le Père et le Fils.

Après s'être momentanément assoupie au VII<sup>e</sup> et au VIII<sup>e</sup> siècle, la controverse du *Filioque* préoccupa assez vivement les esprits pendant notre période, et cela à plusieurs reprises.

1° En France, au IX<sup>e</sup> siècle, *Alcuin* et *Théodulfe*, évêque d'Orléans, publièrent des écrits pour défendre la double procession, et firent prévaloir cette doctrine au synode d'Aix-la-Chapelle (809). L'attitude des papes fut quelques temps indécise. Leur position, comme chefs suprêmes de l'Église universelle, leur imposait des ménagements. Ils ne voulaient froisser et excommunier aucune des deux Églises. Ils se décidèrent à la fin pour la doctrine latine. *Léon III* approuva les décisions d'Aix-la-Chapelle, mais en condamnant, comme une interpolation illicite, l'insertion du mot *Filioque* dans la traduction latine du symbole de Constantinople. Quant à la question débattue, il la rangeait

parmi les problèmes insolubles, qui peuvent servir de thème à la spéculation théologique, mais qui sont sans importance réelle au point de vue de la foi et de la vie religieuse;

2° La controverse recommença dans la seconde moitié du xe siècle, à propos de la querelle entre le patriarche *Photius* et le pape *Nicolas Ier*, et ce fut l'une des causes qui amenèrent le schisme du xie siècle ;

3° Depuis le schisme (1054), la controverse se renouvela encore toutes les fois qu'il fut question d'un rapprochement entre les deux Églises, en particulier en 1439, pendant que le grand concile de Bâle était réuni. Les deux Églises ne purent s'entendre sur ce point, pas plus que sur les autres questions qui les séparaient, et toutes les tentatives d'union échouèrent. Aujourd'hui encore, la question de la procession du Saint-Esprit est l'un des points de dogme sur lesquels se divisent l'Église orthodoxe et l'Église romaine. C'est un de ceux sur lesquels, tout récemment, les vieux-catholiques allemands et les délégués de l'Eglise grecque ont essayé en vain de s'entendre (conférence de Bonn, 1875).

Malgré ces controverses perpétuelles entre les deux Églises sur la doctrine du Saint-Esprit, on peut dire que l'élaboration du dogme trinitaire était achevée, et qu'il avait sa formule définitive. Mais il restait à justifier rationnellement cette formule elle-même. Ce fut une des tâches particulières des scolastiques. Leur esprit, amoureux des spéculations transcendantes, s'y complaisait naturellement.

Je n'ai pas le dessein d'exposer et de discuter ici toutes les théories essayées sur la Trinité au moyen âge. Une telle énumération offrirait peu d'intérêt. Ces théories sont très nombreuses et très variées. Chaque école a la sienne : l'école réaliste et l'école nominaliste, l'école platonicienne

et l'école aristotélicienne, l'école spéculative et l'école mystique. Et, chose digne de remarque, nous retrouvons dans ces diverses théories les traces des anciennes hérésies vaincues par l'Église, comme le sabellianisme et l'arianisme. Autrefois, au IV$^e$ et au V$^e$ siècle, c'était l'apparition des hérésies et les controverses qu'elles provoquaient qui poussaient en avant le dogme ecclésiastique et amenaient un progrès dans la précision de ses formules. Maintenant ce sont les tentatives faites pour expliquer et justifier philosophiquement les formules du dogme définitivement arrêtées par l'Église, qui ramènent les anciennes hérésies et leurs controverses.

Nous signalerons d'abord les théories qui ont été désavouées par l'Église comme suspectes, — reproduisant les anciennes erreurs, ou conduisant à certaines erreurs nouvelles, non moins dangereuses. Nous nous occuperons ensuite de celles que l'on peut considérer comme étant la plus fidèle expression de la doctrine orthodoxe.

Nous ne dirons pas grand chose de la théorie de la Trinité chez les théologiens de l'*Église grecque*. Ce n'est pas là, comme on l'a vu plus haut, qu'il faut chercher l'originalité et la hardiesse de la pensée. Toutefois, c'est sur la doctrine de la Trinité que les Orientaux ont été le moins inférieurs. Ils s'y sont en quelque sorte surpassés eux-mêmes.

Parmi eux, il faut citer surtout JEAN DAMASCÈNE, qu'on pourrait appeler le père de la scolastique grecque. La doctrine de la Trinité tient une grande place dans son *Exposition de la foi*. Il la ramène au raisonnement suivant. Dieu, par cela même qu'il est esprit, est rationnel, ou doué de raison, et sa raison s'exprime, se formule en parole. Aussi Dieu n'a-t-il jamais été sans parole — ἄλογος. — Éternellement, il a à côté de lui sa Parole, son Verbe, — le *Logos*, — à la fois distinct de lui et un avec lui. Et ici,

Jean de Damas, comme avant lui Justin Martyr, cite une analogie. L'homme est doué de la parole, parce qu'il est doué de raison : ainsi en est-il pour Dieu. Mais il y a cette différence, que la parole de l'homme n'est qu'un son, tandis que la parole de Dieu est un être substantiel, personnel, distinct. Jusque-là, Jean de Damas s'accorde avec Justin Martyr. Mais il le dépasse en affirmant que ce Verbe de Dieu est éternel. De plus, le Logos à son tour, ajoute-t-il, ne peut pas exister sans un *Pneuma*, de même que la parole de l'homme ne peut exister sans un souffle. Mais, tandis que, dans la parole humaine, le souffle n'est qu'une inspiration et une expiration de l'air extérieur, qui n'a rien de distinct et de personnel, le souffle ou l'Esprit — τὸ πνεῦμα — qui se produit lorsque Dieu parle est, comme sa parole elle-même, un être personnel et vivant. Ainsi, quand Dieu parle, il produit du même coup son Verbe et son Esprit. Et Dieu parle éternellement, parce qu'il pense éternellement, car il n'y a pas de pensée sans parole. La Trinité est donc éternelle. Remarquons que cette théorie suppose et justifie la procession du Saint-Esprit ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου. C'est Dieu seul qui, en parlant, c'est-à-dire en donnant une forme et une expression à sa pensée rationnelle, produit à la fois le Verbe et le Saint-Esprit, le λόγος et le πνεῦμα.

Cette manière de concevoir la Trinité conduisait Jean Damascène à mettre surtout l'accent sur l'unité et à effacer la distinction des personnes, à glisser, en un mot, sur la pente du sabellianisme. Le Fils et le Saint-Esprit, dit-il, sont identiques au Père, et, par cela même, ils sont identiques entre eux; ils ont même nature, même essence. C'est par le Père et dans le Père qu'ils sont tout ce qu'ils sont. C'est en lui que réside ce qu'ils ont de commun, ce par quoi ils sont *réellement :* leur éternité, leur puissance, leur activité, leur bonté, etc... Ce qui distingue, au con-

traire, le Fils et le Saint-Esprit — la γέννησις et l'ἐκπόρευσις — n'a qu'une valeur *idéale*. Ainsi, après avoir affirmé le Dieu en trois personnes, après avoir ajouté que ces trois personnes sont des hypostases distinctes, ayant chacune ses caractères propres qui constituent sa personnalité, Jean de Damas efface cette distinction, pour ne laisser subsister que l'unité, car ce qui unit les personnes divines, ce qui en fait un seul Dieu, a seul une réalité objective, tandis que ce qui les distingue — l'ἀγεννησία du Père, la γέννησις du Fils, l'ἐκπόρευσις du Saint-Esprit, — n'est qu'une forme idéale, une notion subjective. Cela revient à dire que la Trinité c'est Dieu se manifestant à nous sous divers aspects, et recevant de nous différents noms — Père, Fils, Saint-Esprit — qui correspondent à ces manifestations diverses. A coup sûr, entre cette conception et le modalisme sabellien, la différence n'est pas grande.

Après Jean de Damas, la théologie grecque nous offre peu de richesse. L'originalité et la puissance lui manquent également. Il faut faire une exception en faveur de NICOLAS DE MÉTHONE (évêque de Méthone, en Messénie, au XIIe siècle), auteur d'une réfutation du néo-platonicien Proclus, où se déploie une réelle vigueur de pensée théologique. Son sujet l'amenait naturellement à parler de la Trinité et à la justifier spéculativement. Sa grande préoccupation est de réfuter le reproche de contradiction adressé à la doctrine de l'Église. On accuse l'Église, dit-il, d'enseigner que *trois* égale *un*, que l'unité et la triplicité doivent s'affirmer à la fois de la nature divine. Cette objection porte à faux, par la raison bien simple que l'unité et la triplicité ne sont pas affirmées, en Dieu, du même objet. L'unité s'affirme de l'essence et la triplicité des personnes. Il ne saurait donc être question de cette équation mathématique, contradictoire et absurde, qu'on nous prête. Ainsi entendues, l'unité

et la triplicité peuvent coexister sans se contredire. « Nous adorons, ajoute Nicolas, comme le principe suprême de toutes choses, Dieu, qui, dans son essence, est un, mais qui n'en existe pas moins en trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Entre ces trois personnes, nous considérons la première, le Père, comme la cause première — ὡς αἴτιον ; — les autres, comme des principes dérivés du Père, quoique de même essence que lui — ὡς αἰτιατά, — dérivés, non par voie de création ou d'émanation, mais d'une façon unique et mystérieuse, par génération et par procession (*Refut.*, p. 67). Voilà pourquoi le Fils et le Saint-Esprit sont de même essence que le Père, un avec lui et un entre eux ; ce sont trois personnes « unies sans se confondre et distinctes sans se séparer ». C'est ainsi que Nicolas de Méthone sauvegarde la monarchie du Père et justifie la procession unique du Saint-Esprit.

Mentionnons encore NICÉTAS CHONIATÈS, mort après 1206, qui, dans son Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας, expose la doctrine de la Trinité d'une façon assez originale. Il la compare à une balance, dont les deux plateaux et l'axe sont en ligne droite. Le Fils et le Saint-Esprit sont les deux plateaux ; le Père est l'axe ou la tige qui les maintient en parfait équilibre. Il faut accorder le même honneur aux trois personnes, parce qu'elles sont toutes trois sur la même ligne ; aucune ne s'élève au-dessus de l'autre (*Thesauros*, c. 30). Nous ne retrouvons plus ici la différence établie par Nicolas de Méthone entre le Père — αἴτιον — et les deux autres personnes — αἰτιατά. — La doctrine du symbole *Quicumque* a remplacé celle d'Athanase et du symbole nicéno-constantinopolitain.

Si nous passons de l'Église grecque à l'Église latine, nous rencontrons tout d'abord la grande figure de SCOT ERIGÈNE. J'ai déjà indiqué les traits généraux de son

système, profondément empreint de panthéisme. Étant donné son idée de Dieu et de ses rapports avec le monde, il ne peut arriver sur la Trinité à des conclusions conformes à celle de l'Église. Il n'en prétend pas moins conserver cette doctrine et en donner une formule rationnelle.

Il y a en Dieu, selon lui, une sorte d'évolution qui ressemble de tous points à l'évolution de la pensée ou à la formation de la connaissance dans l'esprit humain, — lequel, du reste, a été fait à l'image de Dieu. Or, dans l'esprit humain, il y a trois facultés dont l'activité est nécessaire à la formation de la connaissance :

1° La raison supérieure — *ratio*, — qui perçoit les vérités éternelles et pose les principes, faculté essentiellement synthétique, qui partout aperçoit directement l'unité ;

2° Les sens — *sensus*, — par lesquels l'esprit entre en contact avec le monde extérieur ;

3° L'intelligence — *intellectus*, — instrument logique du progrès de la connaissance, faculté qui compare, juge, classe, généralise, etc.

Le but de la connaissance est de ramener à l'unité rationnelle la multiplicité des phénomènes perçus par les sens. Comment l'homme atteint-il ce but ? A l'aide de *l'intelligence*, qui fait rentrer dans la *raison* les données des *sens*. Alors l'esprit conçoit sous une forme rationnelle l'ensemble des choses. Ainsi l'intelligence est une sorte de médiateur placé entre la raison et les sens. C'est par son moyen que les données sensibles sont transformées en notions rationnelles. C'est par elle que le cercle de la connaissance est fermé, l'évolution de l'esprit achevée, et que l'on revient à l'unité qui est le point de départ. L'esprit humain traverse donc trois phases dans son développement. Il part de l'unité stérile et vide pour arriver, à travers la multiplicité, à l'unité féconde de la science.

Or, il se passe en Dieu quelque chose d'analogue à ce

qui se passe dans l'esprit de l'homme. Dieu est en soi l'unité et la simplicité même ; mais c'est l'unité vivante. Il se déploie d'abord en diversité, pour ramener ensuite cette diversité à l'unité. C'est en ce double mouvement, de *processus* ou de *divisio*, d'une part, et de *reditus* ou d'*adunatio*, de l'autre, que consiste la vie divine.

Dieu, le Père, est, à la fois, le premier principe et la fin dernière des choses, le *quod non creatur et creat*, et le *quod non creatur et non creat*, le foyer d'où tout émane et où tout revient. Quant au déploiement de l'unité en diversité, et au retour de la diversité à l'unité — ou du monde à Dieu, — ils s'accomplissent à l'aide de deux principes, qui sont : le *quod creatur et creat*, ou le Fils, et le *quod creatur et non creat*, ou le Saint-Esprit. Le premier est l'ensemble des énergies dérivées, le principe des causes secondes ; le second est le principe des choses particulières et des existences individuelles. Le premier correspond à l'intelligence, dans l'esprit humain ; le second correspond aux sens, principe de la division, tandis que le Père — ou Dieu considéré comme principe premier et fin dernière — correspond à la raison. Le Fils et le Saint-Esprit jouent, en effet, dans la dialectique divine — ou l'évolution universelle des choses — le même rôle que jouent l'intelligence et les sens dans le phénomène de la connaissance. L'œuvre du Fils est surtout importante. Comme l'intelligence travaille à faire rentrer les données des sens dans les catégories de la raison, à transformer les connaissances sensibles en connaissances rationnelles, le Fils travaille à faire rentrer les êtres individuels dans l'être supérieur et universel par la suppression des différences.

Ici, Jean Scot entre dans de curieux détails, et montre comment s'accomplit pas à pas le retour des êtres créés vers l'unité primitive. La première étape sur cette route est marquée par la mort et la résurrection, qui ont pour

effet de supprimer la différence des sexes. Puis disparaît la différence entre la terre et le ciel, la terre se transformant à l'image du ciel. Ensuite les créatures sensibles se transforment en créatures spirituelles, de sorte qu'il n'y a plus, à côté de Dieu, que des créatures spirituelles comme lui. Enfin, ces créatures spirituelles à leur tour rentrent dans le sein de Dieu, qui demeure la seule réalité ; l'unité absolue se retrouve donc au terme du développement comme elle était au point de départ. Ajoutons que les créatures ne cessent pas d'exister après leur absorption en Dieu. Elles existent en Dieu, comme existe l'effet dans sa cause.

Telle est la théorie de Scot Érigène. Elle ne manque à coup sûr ni d'originalité ni de hardiesse. Mais nous sommes loin de la doctrine de l'Église et du christianisme. C'est un mélange de sabellianisme et de néoplatonisme, où se fait sentir l'effet des écrits de l'Aréopagite. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas des personnes ; ce sont des énergies diverses, des manières d'être et d'agir de Dieu. C'est Dieu lui-même considéré sous différents aspects et à des moments divers de la vie divine, laquelle se confond, comme dans tous les systèmes panthéistes, avec la vie du monde.

Au pôle opposé de l'horizon philosophique, nous rencontrons, au commencement de la scolastique proprement dite, le nom de ROSCELIN. Comme l'influence des écrits de l'Aréopagite avait conduit Jean Scot à une théorie sabellienne et panthéistique de la Trinité, les principes du nominalisme conduisirent Roscelin à une sorte de trithéisme.

Nous connaissons imparfaitement Roscelin et son système, parce que nous ne le connaissons que par ses adversaires. Voici tout ce qu'on peut en affirmer avec quelque certitude. Roscelin partait de ce principe de la métaphysique nominaliste, que les idées générales sont de pures abstractions de l'esprit, de simples noms par lesquels nous

désignons ce qu'il y a de commun dans plusieurs individus de la même espèce. Mais rien de réel ne correspond à ces idées, ou à ces noms. Appliquant ce principe à la doctrine de la Trinité, il prétendait que l'essence divine, qui fait l'unité méthaphysique de la Trinité, n'est qu'une idée abstraite de genre, un pur concept de l'esprit, auquel ne correspond aucune réalité objective. Il n'y a de réel dans la Trinité que les trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, d'où nous formons l'idée abstraite et générale de la divinité. Ce sont trois dieux, trois personnes divines, d'où, par voie de généralisation, nous tirons l'idée de Dieu, comme nous arrivons à l'idée d'homme et d'ange en comparant des individus humains ou angéliques. Ces individus sont seuls des êtres réels : l'homme ou l'ange en soi est une idée purement subjective, un nom collectif, une étiquette commune, sous laquelle nous rangeons plusieurs individus du même genre. De même, dans la Trinité, la substance divine, l'unité supérieure qui embrasse les trois personnes, n'est rien qu'une conception idéale de l'esprit (voir la *Lettre du moine Jean à Anselme*).

Roscelin croyait échapper par cette théorie à l'écueil du sabellianisme et du patripassianisme, contre lequel, d'après lui, la doctrine orthodoxe tendait à se heurter. Car, disait-il, si les trois personnes de la Trinité sont une seule et même chose — *una tantum res* — et non pas trois choses distinctes — *tres res per se*, — comme trois hommes ou trois anges, il faut admettre que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés en même temps que le Fils, et que le Père a souffert et est mort sur la croix. Il ne peut plus y avoir aucune distinction entre les personnes. Par là, Roscelin dénaturait la doctrine officielle de l'Église, d'après laquelle chacune des hypostases est une chose distincte — *res* — tout en participant à la même essence — *universale ante rem*. — Et, de son côté, dans son ardeur à maintenir la distinc-

tion des personnes, il niait l'unité d'essence, la divinité commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, qui est le fondement méthaphysique de l'unité dans la Trinité. Et dès lors, il arrivait au trithéisme, en enseignant trois dieux séparés et entièrement distincts, unis seulement par le concours des volontés.

Le trithéisme de Roscelin fut condamné au concile de Soissons (1093). Les conséquences qu'il avait tirées des principes nominalistes rendirent le nominalisme suspect. Il fut attaqué par Anselme et par Guillaume de Champeaux et il passa bientôt pour conduire à l'hérésie, tandis que le réalisme fut considéré comme la philosophie officielle de l'orthodoxie catholique.

Cependant, les principes réalistes, poussés à leurs dernières conséquences, pouvaient mener aussi à l'hérésie. C'est ce que montra l'exemple de GILBERT DE LA PORRÉE, évêque de Poitiers (1070-1154). Il arriva, sur le dogme de la Trinité, à une opinion diamétralement opposée à celle de Roscelin, mais non moins erronée que la sienne, et dont les conséquences étaient au fond les mêmes.

Au lieu de prétendre, avec Roscelin, que la divinité commune aux trois personnes de la Trinité n'est qu'une idée abstraite, un nom générique que nous donnons au Père, au Fils et au Saint-Esprit, Gilbert affirme qu'elle constitue, en dehors des trois hypostases divines, un être réel et distinct. De sorte que nous trouvons en Dieu une sorte de quaternité : en premier lieu, Dieu lui-même, ou la divinité, au sens général et réaliste du mot — *universale ante rem*, — et ensuite, les trois êtres divins par lesquels cette idée s'exprime, le Père, le Fils et le Saint-Esprit — *tres res*. — C'est, pour ainsi dire, du tétrathéisme.

Nous arrivons donc, par un chemin opposé, au même ré-

sultat que tout à l'heure, qui est la négation de l'unité divine. Et même l'unité divine est plus gravement compromise par la théorie de Gilbert que par celle de Roscelin, puisque l'essence divine, au lieu de demeurer le lien qui unit entre elles les trois hypostases pour en faire un Dieu unique, devient, en quelque sorte, une hypostase de plus, antérieure aux trois autres, dont elle complique encore la diversité. — Tout le mal provient de la formule défectueuse : « Un Dieu en trois personnes, » qui avait prévalu depuis Augustin. Cette formule était inconnue aux premiers symboles, qui n'appelaient Dieu que le Père.

Gilbert ne fut pas condamné officiellement, malgré la dénonciation de deux de ses prêtres et les attaques de Bernard de Clairvaux. Mais le pape Eugène III se prononça contre ses opinions.

Abailard, dont la philosophie se rapprochait plus du nominalisme de Roscelin que du réalisme d'Anselme ou de Gilbert, et qui montra en toutes choses un esprit fort indépendant, arriva aussi sur le dogme de la Trinité à des opinions originales, qui rappellent d'assez près le modalisme sabellien. Elles furent condamnées par l'Église au concile de Soissons de 1121.

Abailard pose en principe l'absolue perfection de Dieu, et il en déduit toute sa théorie de la Trinité. Si Dieu, dit-il, est la perfection absolue, il a la puissance absolue, la sagesse absolue et la bonté absolue. Cette puissance, c'est le Père; cette sagesse, c'est le Fils; cette bonté, c'est le Saint-Esprit. Le Père, c'est Dieu en tant que souverainement puissant, créateur et maître des cieux et de la terre, élevé au-dessus de toute majesté et de toute puissance, de sorte qu'il peut accomplir tout ce qu'il veut, sans que rien au monde puisse résister à sa volonté. Le Fils, c'est Dieu en tant que sagesse souveraine, capable de connaître toutes

choses, d'apprécier tout selon la raison et la justice, sans que rien au monde puisse échapper à sa science, ni mettre en défaut son jugement. Le Saint-Esprit, c'est Dieu en tant que bonté infinie, gouvernant avec amour toutes les choses qu'il a faites avec sagesse et puissance, conduisant tout vers le meilleur des buts et se servant du mal lui-même pour accomplir ses desseins d'amour et amener toute la création au bien suprême qu'il lui a assigné pour fin dernière.

Il est clair qu'ici toute distinction réelle des personnes divines est effacée : nous sommes en plein sabellianisme. Plus d'hypostases divines. Rien qu'un Dieu unique et toujours identique à lui-même, mais considéré tour à tour sous trois aspects différents, dans trois de ses attributs, de ses manières d'être et d'agir. Abailard toutefois conserve les expressions et les formules consacrées par l'Église. Il parle toujours de l'éternelle génération du Fils et de l'éternelle procession du Saint-Esprit. Mais ce sont là de pures formes de langage, auxquelles ne correspond aucune réalité objective. Ou bien, quand Abailard attache un sens réel à ces expressions, il n'entend par là que des rapports métaphysiques et abstraits, qui n'impliquent pas la personnalité distincte du Fils et du Saint-Esprit.

Voici, par exemple, de quelle manière il se représente la génération du Fils par le Père. Il y a, entre le Père et le Fils, le même rapport qu'entre la *matière* et la *forme*, c'est-à-dire entre l'essence indéterminée et l'ensemble des qualités qui la déterminent, et en font un être individuel et distinct. Le Père, c'est la matière, ou l'essence divine, non encore revêtue d'une forme ; le Fils, c'est cette même matière ou essence revêtue d'une forme — *materia materiata*, ou *formata*. On reconnaît ici les principes, ou catégories, d'Aristote, dont les œuvres commençaient à être connues. Et Abailard éclaircit sa pensée par une comparaison tirée

de la *cire* et de la *figure* qui en a été formée. La figure vient de la cire ; c'est toujours la même matière, avec l'ensemble de ses qualités et attributs distinctifs. Mais elle se distingue de la masse de cire par sa forme, par les contours qui lui ont été donnés. De même le Fils vient du Père ; c'est le Père lui-même, avec la plénitude de ses attribus divins ; c'est l'essence divine, mais revêtue d'une forme concrète, distincte, personnelle. Il semblerait d'après cela que Dieu n'arrive à la personnalité, à l'existence consciente, que dans le Fils, ce qui ferait du Fils, non une hypostase distincte, mais une détermination du Père.

Ailleurs, Abailard compare la Trinité à un cachet de cuivre, dans lequel on peut distinguer trois choses : la *matière*, le cuivre dont est fait le cachet — *æs* ; — la *figure* qui est gravée sur le cachet — *sigillabile*, — et l'*empreinte* du cachet sur la cire — *sigillans* ; — c'est-à-dire : la matière, la forme et l'acte par lequel s'exprime, se traduit au dehors l'union de la matière et de la forme ; — ou plutôt : la matière et la forme sous ses deux aspects, l'un passif, l'autre actif, l'un en puissance, l'autre en acte. Ce n'est encore ici qu'une application abstraite des diverses catégories de l'être.

Dans un autre endroit, Abailard compare la Trinité au *soleil*, d'où proviennent à la fois la *lumière* et la *chaleur*. Cette comparaison avait été faite déjà par Sabellius. La chaleur, c'est le Saint-Esprit, qui provient du Père et du Fils, comme la chaleur vient du soleil et de la lumière.

Ce qui montre combien peu le Fils et le Saint-Esprit sont pour Abailard des hypostases, c'est qu'il repousse certaines images ou analogies invoquées par les théologiens scolastiques : par exemple, celle des trois personnes du verbe. L'on assimilait le Père à la première, celle qui parle ; le Fils à la seconde, celle à qui l'on parle ; et le Saint-Esprit à la troisième, celle de qui l'on parle. Abai-

lard condamne ces images comme suspectes de conduire au trithéisme. En résumé, malgré les obscurités et les incertitudes de sa pensée, on peut affirmer que sa théorie de la Trinité efface la distinction des personnes, et se rapproche visiblement du sabellianisme.

Ainsi se confirme ce que nous disions ; même après que le dogme trinitaire s'est constitué et formulé victorieusement sur les ruines des anciennes hérésies, ces hérésies reparaissent sous des formes nouvelles, dès que l'on veut expliquer et justifier rationnellement le dogme lui-même.

Après avoir indiqué les théories désavouées comme suspectes, voyons celles des docteurs dont les écrits font autorité et qui ont été mis au nombre des saints.

Le point de vue d'Anselme, dans son *Monologium*, rappelle celui d'Augustin. Il commence par reconnaître l'incompréhensibilité de Dieu et il insiste sur ce qu'il y a d'insondable dans le mystère de la Trinité, qui est le mystère de la vie divine. Mais, à défaut d'une connaissance directe et exacte, nous pouvons, dit-il, en avoir un pressentiment lointain, par voie de comparaisons et d'analogies tirées des choses créées.

Or, de toutes les choses créées, celle qui offre le plus d'analogie avec Dieu, c'est l'homme fait à l'image de Dieu, c'est l'esprit humain formé sur le modèle de l'Esprit de Dieu. Notre propre esprit, voilà le miroir où nous pourrons contempler l'image de celui que nous ne pouvons voir directement. Plus nous rentrerons en nous-mêmes, plus nous prendrons conscience des lois et de la vie de notre esprit, et plus aussi nous apprendrons à connaître Dieu, qui est l'esprit absolu. La psychologie nous livrera le mot des mystères de la théologie.

Le propre de l'esprit humain, c'est d'avoir conscience

de lui-même. Cette conscience n'est possible qu'à de certaines conditions :

1° La première, c'est la *mémoire*, la faculté de se souvenir de soi-même, des impressions reçues, des modifications subies, le sentiment de l'identité permanente du moi à travers toutes ces impressions et modifications, le sentiment de la durée personnelle. Cette observation est très juste. Sans la mémoire, en effet, la conscience de nous-même serait impossible. Nos impressions se succèderaient sans lien; nous ne pourrions les rapporter au même sujet permanent; nous recommencerions à chaque instant une vie nouvelle, mais nous ne nous sentirions pas vivre d'une vie propre et continue. Notre moi nous échapperait, au milieu de la mobilité incessante de nos impressions. La mémoire est la condition nécessaire du sentiment de notre identité personnelle et le sentiment de l'identité personnelle est, à son tour, la condition nécessaire de la sui-conscience ;

2° Le fait de la sui-conscience suppose encore en notre esprit la *faculté de se dédoubler* en quelque sorte lui-même, de se poser en face de lui-même comme objet de connaissance et de s'entretenir avec lui-même, dans une sorte de dialogue intérieur, — « raisonnant et devisant en tête à tête avec lui-même, comme le fait mon esprit, dit Anselme, au moment où j'écris » — *secum tacite disputando, sicut nunc mea mens facit* — (*Monol.*, c. 27-30);

3° Enfin *l'amour de nous-même*, qui nous porte à vouloir durer, ramène cette dualité à l'unité et consomme le phénomène de la sui-conscience, dont il est le troisième élément.

Anselme, passant ensuite de l'esprit de l'homme à Dieu, qui est l'esprit absolu, y retrouve les mêmes phénomènes et les mêmes lois, et en déduit la Trinité. Dieu, étant esprit, est un esprit conscient comme tous les esprits, et

cette conscience qu'il a de lui-même se réalise dans les conditions que nous venons d'énumérer. Dieu est doué de mémoire : il se souvient éternellement de lui-même — *memor sui.* — Dieu se pose lui-même en face de lui-même comme objet de connaissance ; il se connaît et se pense lui-même, et poursuit avec lui-même une sorte de dialogue éternel. Enfin, Dieu s'aime lui-même, dans ce souvenir et dans cette connaissance qu'il a de lui-même. De là les trois hypostases trinitaires :

1° Le *souvenir* éternel que Dieu a de lui-même, c'est le Père. Le Père, c'est donc Dieu considéré comme *memor sui* ;

2° La *connaissance* éternelle que Dieu a de lui-même, c'est le Fils. Le Fils, c'est donc Dieu se connaissant, se pensant lui-même, et se parlant à lui-même — car il n'y a pas de pensée sans la parole qui la formule et l'exprime. Cette parole éternellement exprimée, c'est le Verbe, ou le Fils — *si æterne se intelligit Deus, æterne se dicit ; si æterne se dicit, æterne est Verbum ejus apud ipsum* — (*ibid.*) ;

3° L'*amour* dont Dieu s'aime éternellement lui-même, c'est le Saint-Esprit. De ce que Dieu se souvient et se connaît, il s'ensuit qu'il s'aime, car il ne peut se connaître sans s'aimer — (*palam est*) *ideo se amare, quia sui meminit et se intelligit ;* — et réciproquement, il ne pourrait s'aimer sans se souvenir de lui-même et sans se connaître — *nulla enim res amatur, sine ejus memoria et intelligentia* — (c. 48).

Par là se trouve justifiée la doctrine latine de la double procession du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils, puisque l'amour dont Dieu s'aime suppose à la fois le souvenir et la conscience qu'il a de soi — *patet igitur amorem summi Spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quod si in memoria*

*summi Spiritus intelligitur Pater, in intelligentia Filius, manifestum est quia a Patre pariter et a Filio summi Spiritus amor procedit* — (*ibid*).

Voilà donc la Trinité pour Anselme : c'est la mémoire, l'intelligence et l'amour, transportés de l'esprit fini que nous sommes à l'esprit absolu, qui est Dieu, le tout impliqué dans l'acte de la sui-conscience propre à tout esprit. Il semble que ce soit là trois facultés, trois attributs de Dieu, et non trois hypostases divines. Ne glissons-nous pas vers le sabellianisme ? Anselme évite l'écueil en affirmant que les attributs de l'esprit absolu sont de tout autre nature que ceux de l'esprit fini. Au lieu d'être, comme chez nous, de simples modes ou attributs, la mémoire, l'intelligence et l'amour sont, dans l'esprit absolu, des hypostases, des êtres concrets et distincts.

M. *Charles Secrétan* (Philosophie de la liberté, I, p. 84, note) estime que cette distinction n'est pas sans portée philosophique, et, en traduisant en langage moderne l'argumentation d'Anselme, il la réduit à ceci (1) :

L'acte distinctif de l'intelligence est la conscience de soi. Cette conscience de soi suppose tout d'abord une opposition, un dédoublement au sein de l'être intelligent, le moi qui pense évoquant le moi pensé, le sujet se saisissant comme son propre objet. Cette distinction, tout idéale en nous, parce que nous sommes des êtres créés et que nous ne sommes pas causes de nous-mêmes, est réelle et substantielle en Dieu, parce que Dieu est l'être absolu, cause de lui-même. Pour lui, penser et créer, c'est tout un ; se penser, c'est se poser. Voilà pourquoi, en Dieu, le moi pensé est réellement posé par le moi pensant ; le sujet

(1) Ce qui suit ne reproduit pas le texte même de M. Secrétan. M. Bonifas, selon son habitude, l'avait d'avance éclairci et commenté pour le mettre mieux à la portée de ses élèves. (*Réd.*)

devient pour lui-même et à côté de lui-même, un objet réel, concret, vivant, parfait, divin comme lui-même, et entièrement identique à lui. En vertu de ce dédoublement, impliqué par l'acte de la sui-conscience, Dieu est à la fois un et deux ; il y a en lui dualité au sein de l'unité : voilà le Père et le Fils. Mais la conscience de l'unité persiste dans cette dualité; et, parce que Dieu est cause de soi, parce que ses pensées et ses sentiments sont en même temps des actes, cette conscience de l'unité n'est pas seulement sentie, elle est voulue, posée. Incessamment distingués par l'acte de la conscience, le Père et le Fils se réunissent incessamment par l'acte de la volonté ou de l'amour. Cette volonté commune est la volonté d'être un, volonté absolue dont l'effet possède la réalité absolue. Le produit éternel de cette volonté commune, de cet amour réciproque du Père et du Fils, c'est le Saint-Esprit.

Voilà à quels termes rigoureux M. Secrétan ramène la théorie d'Anselme. Je me demande si, en la traduisant en langage moderne, il ne l'a pas quelque peu modifiée. Sa notion marque un progrès sur celle d'Anselme, mais ce progrès est insuffisant. Je reconnais qu'il y a quelque chose de vrai et de profond dans cette analyse du phénomène de la sui-conscience impliquant, au sein de l'esprit absolu, une éternelle distinction, éternellement ramenée à l'unité. Que cette distinction crée une dualité de personnes au sein de l'essence divine, je puis, à la rigueur, le concevoir. Mais que la volonté d'être un ait pour résultat la production d'une troisième personne, voilà, je l'avoue, ce qu'il m'est plus difficile de comprendre. — Ce n'est pas en se plaçant sur le terrain de l'intelligence, mais sur celui de l'amour et de la vie, que l'on peut entrevoir le mystère de la Trinité.

Quoiqu'il en soit de la théorie d'Anselme et de sa moderne interprétation, la méthode qu'elle a inaugurée mérite

d'être remarquée. Elle consiste à faire de la psychologie le point de départ de la théologie, à s'élever à l'idée de l'être absolu en lui attribuant toutes les qualités et perfections des êtres finis, affranchies de toutes limites et portées jusqu'à l'infini. Cette méthode resta dès lors celle de la plupart des scolastiques, qui la suivirent sans s'en écarter, mais en l'appliquant de diverses manières. Et elle mérite de rester la nôtre, car c'est la seule possible, semble-t-il, en ces hautes et difficiles matières.

Thomas d'Aquin, marchant sur les traces d'Anselme, déduit aussi dialectiquement la Trinité des données de la psychologie. Il affirme que Dieu est l'être souverainement parfait, et qu'il faut lui attribuer, en les élevant à l'absolu, toutes les perfections qui sont dans les choses — *in Deo sunt perfectiones omnium rerum.* — Or, toutes les perfections que nous devons attribuer à Dieu en tant qu'être absolu peuvent se ramener à trois : l'être — *esse*, — l'intelligence — *intelligere* — la volonté, ou l'amour — *velle, amare.* — A ces trois perfections de l'être correspondent les trois hypostases : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Mais Thomas ne se contente pas de cette affirmation sommaire. Il cherche à établir logiquement la Trinité, en la déduisant :

1° De la notion même de l'*être* (première des trois perfections) ;

2° De l'activité de l'*intelligence* et de la *volonté* en Dieu (deuxième et troisième perfections divines).

De là une double démonstration, dont voici la marche.

I. — Dieu est l'*être* absolu. Or, le propre de l'être absolu, c'est de se vouloir, de vouloir être, — et de vouloir être autant que possible, de poursuivre le maximum de son être, de vouloir durer et se communiquer au dehors pour étendre et multiplier son être. Dieu est donc par essence,

par un besoin de sa nature, *Père* et créateur. Comment s'exprimera cette paternité divine ? Sera-ce par la création du monde ? Sans doute, le monde multiplie l'être de Dieu et reflète ses perfections. Mais il ne les reflète qu'imparfaitement, et il n'épuise pas le besoin qu'a le Père de s'exprimer et de se répéter au dehors. Ce besoin ne peut être satisfait qu'à la condition que l'être produit soit identique à Dieu : or ce n'est pas le cas du monde, fini et imparfait. Voilà pourquoi Dieu se donne un *Fils*, un second lui-même, sa parfaite image. Il aime ce Fils, dans lequel il se contemple comme dans un miroir : cet amour, c'est le *Saint-Esprit*.

Dieu ne crée le monde qu'après s'être donné un Fils. C'est le Fils qui est l'intermédiaire de la création, et c'est le Saint-Esprit qui en est l'inspiration, c'est-à-dire que Dieu crée par amour. Autrement, si Dieu n'avait pas commencé par se donner un Fils, il aurait créé le monde par une nécessité impérieuse de sa nature. Il n'aurait pu se passer du monde, car il aurait eu besoin de lui pour être vraiment Dieu, c'est-à-dire l'être absolu, pour épuiser ce besoin de répandre, de communiquer, de répéter son être, qui est sa loi même. C'est la génération éternelle du Fils qui répond à ce besoin. Grâce à elle, la création du monde n'est pas nécessaire, elle est libre. Elle se fait, non en vue de Dieu, mais en vue de ce qui sera créé, par amour. C'est ainsi que Thomas échappe à cette doctrine essentiellement panthéiste de la création éternelle et nécessaire, à laquelle son principe de l'être se répandant et se communiquant par une loi inhérente à sa nature semblait devoir le conduire.

II. — Thomas d'Aquin arrive au même résultat en prenant pour point de départ les deux autres perfections qui caractérisent l'esprit absolu. Dieu est un Dieu trinitaire, non pas seulement parce qu'il est l'être absolu, mais aussi parce qu'il est *intelligence* et *volonté*. L'activité de l'intelli-

gence divine, c'est l'éternelle génération du Fils; l'activité de la volonté divine, c'est la procession éternelle du Saint-Esprit. Ici nous retrouvons, à quelques nuances près, les idées et l'argumentation d'Anselme.

1° L'activité de l'*intelligence* divine a les mêmes caractères que celle de l'intelligence humaine. L'esprit absolu, comme l'esprit humain, est conscient de lui-même. Il se connaît : donc il se pense et il se parle. Il y a en lui un dialogue intérieur, un dédoublement de son être. Mais, tandis que, chez l'homme, la parole, qui est le résultat de cette activité intérieure de la pensée, n'est pas identique à l'homme, et ne constitue pas, à côté de lui, un être concret et distinct, en Dieu, au contraire, la pensée et la parole sont identiques au sujet qui pense et parle. En Dieu, la parole prend corps, et subsiste à côté de Dieu, comme un être semblable à lui, de même nature que lui. Aussi l'activité de la pensée divine, au lieu de produire, comme celle de la pensée humaine, une idée et un mot sans réalité, produit le Fils, image parfaite et adéquate du Père.

2° Ce n'est pas tout. Dieu est *volonté* en même temps qu'intelligence. L'activité de sa volonté, c'est l'*amour*, et le résultat de cette activité, au lieu d'être, comme en l'homme, un sentiment intérieur, est un être concret, substantiel, le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit, c'est l'amour dont Dieu s'aime lui-même et dont il aime les créatures.

Ainsi, l'activité de l'intelligence de Dieu, c'est l'éternernelle génération du Fils ; l'activité de sa volonté, c'est l'éternelle procession du Saint-Esprit, et l'activité de l'être en Dieu embrasse et comprend l'une et l'autre, ainsi que la création du monde visible. L'être absolu, c'est Dieu considéré comme Père et comme Créateur, — engendrant le Fils, faisant procéder le Saint-Esprit, et créant ensuite le monde par le Fils et par le Saint-Esprit.

Thomas d'Aquin entre encore dans d'autres détails où

nous ne le suivrons pas. Il cherche à expliquer, par exemple, pourquoi le Fils est produit par voie de génération et le Saint-Esprit par voie de procession ; pourquoi le Saint-Esprit n'est pas engendré par le Père, comme le Fils, mais procède à la fois de l'un et de l'autre. Et il en trouve la raison dans la différence essentielle qui distingue l'intelligence de la volonté. Il montre ensuite qu'il ne peut y avoir en Dieu que ces deux évolutions intérieures, qui se traduisent, l'une par l'éternelle génération du Fils, l'autre par l'éternelle procession du Saint-Esprit, et cela, parce qu'il n'y a, dans l'esprit absolu, que deux activités possibles, celle de la pensée et celle de la volonté.

Duns Scot a, lui aussi, sa théorie de la Trinité. Il fait de la volonté l'essence de l'être, et considère Dieu comme la volonté ou la liberté absolue. Il déduit sa théorie trinitaire de cette notion de la volonté absolue. Je n'exposerai pas cette théorie, qui n'est pas toujours facile à comprendre et à suivre. On la trouvera reproduite dans Baur (*die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*).

Mais il est une dernière conception de la Trinité que je ne veux pas passer sous silence. C'est la théorie formulée par l'école mystique de saint Victor. Elle est originale, ingénieuse, — subtile, peut-être, — mais à coup sûr intéressante et digne d'être connue (1).

Richard de Saint Victor suit la méthode à la fois psy-

(1) L'appréciation de M. Bonifas, touchant la valeur de la preuve mystique de la Trinité, paraît avoir légèrement varié dans les derniers temps. Nous avons suivi, ici comme partout, le texte le plus récent, en reproduisant les corrections faites par le professeur — sans doute dans l'année 1874-1875, — en marge de son manuscrit. Il nous a paru curieux cepen-

chologique et rationnelle inaugurée par Anselme. C'est la psychologie qui lui fournit ses prémisses. Il arrive à l'idée de Dieu en élevant à l'infini les attributs et les perfections de la nature humaine, et prétend, de l'idée de Dieu ainsi obtenue, déduire la Trinité.

Seulement, ces prémisses ne sont pas les mêmes que celles d'Anselme, de Thomas et de Scot. Dieu n'est pas, pour Richard comme pour Anselme, l'intelligence absolue, ou, comme pour Thomas, l'être absolu, ou, comme pour Scot, la volonté absolue : il est l'*amour* absolu (2). L'homme, en effet, n'est pas seulement doué d'intelligence et de volonté ; il est capable d'aimer. Or l'amour est ce qu'il y a de plus élevé en lui, de plus excellent et de plus parfait sur la terre. Si donc Dieu est la perfection suprême, son essence sera l'amour. Pour nous élever à l'idée de Dieu, il suffira d'élever à l'absolu l'idée de l'amour. Dieu est donc l'amour absolu. Comme dit saint Jean : « Dieu est amour. » (1 Jean IV, 8.)

Cela posé, qu'implique l'amour idéal, parfait, absolu ?

A. — Il suppose d'abord une dualité : un être qui aime et un être qui est aimé. L'amour exige un objet ; l'amour par-

dant de conserver en notes les variantes qui constituaient le texte primitif, lequel a dû servir de base aux leçons de M. B. jusqu'en 1871-1872. — Voici ce qu'on y lit, à la place de cette dernière phrase :

« Elle est, par conséquent, antérieure à celles de Thomas et de Scot, dont je viens de parler, mais je l'ai réservée pour la fin de ce chapitre, parce que c'est la plus satisfaisante, la plus ingénieuse, la plus profonde et aussi la plus biblique que j'aie rencontrée, je ne dirai pas seulement chez les scolastiques, mais chez les théologiens de tous les temps. » (*Réd.*)

(2) Texte primitif : « Et ici, Richard de Saint-Victor invoque — ce qui constitue une première supériorité, une déclaration de la Parole de Dieu : « Dieu est amour. » C'est cette définition sublime et véridique de Dieu qui doit servir de base à la théologie comme à la religion, et c'est d'elle que Richard tire toute sa doctrine de la Trinité. Et d'abord, il justifie cette affirmation elle-même au point de vue de la conscience et de la raison. L'amour, dit-il, est ce qu'il y a de plus élevé en l'homme, etc... »

fait exige un objet parfait. Il faut, en effet, être deux pour aimer, et il faut que celui qui est aimé soit parfaitement digne de celui qui aime, et l'aime, à son tour, d'un amour parfait. Si donc Dieu doit être considéré comme l'amour parfait, l'amour absolu, l'amour en acte, il nous faut statuer en Dieu une dualité de personnes, et de personnes divines :

1° Une dualité de personnes, car l'amour suppose la personnalité. Aimer est l'acte le plus libre et le plus personnel qu'il y ait au monde. Et ici éclate la supériorité du point de vue des mystiques sur celui des scolastiques proprement dits — Thomas ou Anselme, — car l'acte de la sui-conscience n'implique pas au même degré la dualité des personnes au sein de l'essence divine ;

2° De plus, il faut que ces personnes soient divines, pour qu'il y ait entre elles l'égalité nécessaire. Nous devons affirmer le Père et le Fils de même essence, quoiqu'éternellement distincts, et s'aimant d'un amour réciproque, éternel et parfait.

B. — Parfait ? Non. Cet amour à deux n'est pas encore l'amour parfait, et ne réalise pas l'idée de l'amour absolu. L'idéal de l'amour, c'est l'amour à trois, et non pas cet amour exclusif dans sa réciprocité, qui n'est qu'une sorte d'égoïsme à deux, car l'amour dont chacun y est aimé est un bien dont il jouit seul, sans partage, d'une façon jalouse. Le Père ne partage avec personne l'amour dont il est aimé par le Fils, et le Fils ne partage avec personne l'amour que le Père a pour lui. Or cela est contraire à l'idée même de l'amour absolu. Le Père, aimé d'un amour infini par un autre lui-même, ne peut pas, en vertu de son essence, qui est d'aimer, vouloir garder égoïstement pour lui seul cet amour qu'il reçoit, et dont il sent le prix infini. Il aspire à le partager avec un autre être, capable de le goûter comme lui. Ce désir, cette volonté du Père,

est aussi le désir et la volonté du Fils, qui est amour, comme le Père. De là, la nécessité d'une troisième personne divine, objet du double amour du Père et du Fils, capable de goûter cet amour et d'y répondre. C'est le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, et avec lequel le Père partage l'amour du Fils comme le Fils partage l'amour du Père, ce qui rend l'amour parfait et pur de toute trace d'égoïsme, à la fois chez le Père, chez le Fils, et chez le Saint-Esprit lui-même.

Dès lors, l'idéal de l'amour, l'amour absolu, est pleinement réalisé en Dieu d'une manière concrète et vivante. Et Richard de Saint-Victor résume toute sa théorie en ces mots : « Parce que l'amour parfait ne peut être réalisé qu'en trois personnes, il faut que le Dieu qui est amour soit un Dieu en trois personnes » — *charitatis consummatio personarum trinitatem requirit, sine qua, in plenitudinis suæ integritate subsistere nequit* (*De Trinitate*).

Ici, Richard se montre supérieur, non seulement à Anselme et aux autres scolastiques, mais à Augustin lui-même, qui avait déjà voulu expliquer la Trinité par le Dieu amour. Il avait dit : l'amour implique trois choses, *quod amat, quod amatur*, *et mutuus amor*. Mais, présentée sous cette forme, sa théorie était défectueuse. Je comprends sans doute que les deux premiers termes soient des personnes ; mais je ne puis comprendre pourquoi le troisième terme en est une aussi, car ce n'est qu'une simple relation, un simple rapport entre les deux autres. Augustin justifie donc la personnalité du Père et du Fils, mais non celle du Saint-Esprit. Richard de Saint-Victor, au contraire, justifie la présence d'une troisième personne, le Saint-Esprit, au sein de la divinité. L'amour de deux êtres qui s'aiment demande, pour être parfait, à être partagé avec un tiers. L'essence de l'amour est de se donner, de donner ce qu'on a et de donner aussi ce qu'on reçoit.

Cette théorie paraîtra peut-être quelque peu subtile. Pour moi, j'y trouve un élément précieux de vérité, une vue profonde sur la nature de l'amour (1). Quoi qu'il en soit d'ailleurs des vues particulières de Richard de Saint-Victor, on ne peut méconnaître qu'il n'ait ouvert, après Augustin, une voie féconde. C'est sur ce terrain du Dieu-Amour qu'on doit chercher la vraie conception de la Trinité, et le mot « amour » est bien le mot de la vie divine (2).

Quant à l'Église, elle n'intervint dans les spéculations philosophiques ou théologiques dont le dogme de la Trinité fut l'objet, que pour maintenir le dogme lui-même, lorsque tel de ses éléments, formulé par les anciens conciles, se trouvait compromis ou nié. Toutefois, la théologie de de Thomas d'Aquin, sans recevoir force de loi, devint la théologie officielle et la règle de l'enseignement orthodoxe dans l'Église. L'école mystique demeura suspecte (3).

(1) Le texte primitif ajoute : « Et cette vue est justifiée par l'exemple de l'amour au sein de la famille. L'amour réciproque des époux n'est pas encore l'idéal de l'amour : il y a là, en effet, une nuance d'égoïsme, car cet amour ne se partage pas. Il est jaloux, exclusif. Mais, aussitôt que l'enfant apparaît, cette nuance d'égoïsme s'efface, et le type accompli de l'amour est plus près d'être réalisé. L'amour alors se partage et se répand. Il perd ce caractère exclusif, qui fait de l'amour à deux une forme plus raffinée de l'égoïsme. Le père n'est pas jaloux de l'amour de la mère pour l'enfant, ni la mère n'est jalouse de l'amour dont l'enfant est aimé par le père. Au contraire, chacun des deux époux partage avec joie avec l'enfant l'amour dont il est aimé, et l'aime à son tour du même amour. »

(2) Id. : « C'est ainsi qu'un moine obscur du couvent de Saint-Victor, en s'inspirant d'une parole de la bible et des expériences intimes de sa foi, s'est élevé plus haut que les plus illustres docteurs de l'école. »

(3) Id. : « Et cependant, nous l'avons vu, la théorie de Thomas repose sur un principe dont les conséquences peuvent être dangereuses, tandis que la théorie mystique nous met sur la voie de la véritable conception trinitaire et renferme l'expression la plus pure et la plus fidèle du grand mystère de la vie divine. »

# CHAPITRE III

## LA CRÉATION, L'HOMME ET LE PÉCHÉ

### § Ier. — LA CRÉATION — ANGES ET DÉMONS

Je ne m'arrêterai pas longtemps sur les questions qui touchent à la création et aux diverses créatures morales, en dehors de l'homme, bien que ces questions aient beaucoup préoccupé les scolastiques.

Il est inutile de dire qu'ils enseignent la création *ex nihilo*, qui avait été affirmée par l'Église dès les premiers siècles. Ils sont contraints par là de rejeter l'une des doctrines de leur maître Aristote, celle de l'éternité de la matière. Seulement, au lieu de se contenter, comme les Pères de l'Église des premiers siècles, d'affirmer la création *de rien* comme un fait, ils cherchent à expliquer ce fait et se perdent dans ces subtilités curieuses qui furent l'écueil ordinaire de la scolastique. Ainsi, *Alexandre de Hales* distingue deux sortes de néant : le *nihilum privativum* et le *nihilum negativum* (*Summ.*, P. II, *quæst.* 9, *membr.* 10).

Cette doctrine n'excluait pas d'ailleurs, à leurs yeux, celle de la création éternelle, et l'opinion d'Origène conserva quelques représentants au moyen âge : non seulement *Jean Scot Erigène*, mais aussi *Duns Scot*. Nous avons vu que *Thomas d'Aquin* lui-même, par sa notion de Dieu, dont il fait l'être absolu, aspirant, par son essence même, à se communiquer, à se répandre, à se multiplier au dehors, devait être conduit à admettre la création éternelle. S'il ne l'enseigne pas, c'est uniquement parce que

cette doctrine est contredite par l'Écriture et par l'Église. Mais il affirme qu'elle est démontrable par des arguments rationnels, tandis que la doctrine contraire ne l'est pas. Il reconnaît donc que le monde a commencé dans le temps, mais il fait de cette vérité un article de foi et non le résultat d'une démonstration philosophique et scientifique. Cet aveu est significatif. C'est le premier signe précurseur du futur divorce entre la philosophie et la théologie, entre la science et la foi, qui éclatera à l'époque de la Renaissance et amènera la ruine de la scolastique.

La doctrine des *Anges* a pris au moyen âge un large développement ; deux influences ont favorisé cet essor. A mesure que s'altérait la doctrine du salut et de la médiation unique de Jésus-Christ, le culte et l'intercession des anges, des saints et des autres intermédiaires ont fait des progrès. De plus, les deux livres du pseudo-Denys l'Aréopagite sur la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique ont ouvert les voies à l'imagination des docteurs. On décrit avec une précision minutieuse la hiérarchie angélique, dont la hiérarchie ecclésiastique est la reproduction et l'image. On dit le nom et la fonction de chaque ange. Et on donne pour chef suprême à cette hiérarchie Marie, mère de Jésus, qui s'appelle la reine des anges et qui prend de plus en plus la place de médiatrice laissée vide par son Fils. — La doctrine des *Anges gardiens* devient aussi très populaire au moyen âge.

Le concile œcuménique de Latran de 1215, présidé par Innocent III, formula pour la première fois la doctrine officielle de l'Église sur les anges. Ce sont des créatures personnelles, spirituelles, supérieures à l'homme par leurs facultés et leur puissance, sorties pures des mains de Dieu, mais douées de liberté et dont quelques-unes, en tombant dans le péché par la révolte contre Dieu, sont devenues des démons.

L'esprit curieux et subtil des théologiens scolastiques se donna libre carrière au sujet de toutes les questions relatives aux anges et à la chute de quelques-uns. Sur ce dernier point, nous retrouvons les opinions diverses des premiers siècles, quant à la date et à la cause de la chute des démons. L'opinion dominante, c'est que Satan est tombé longtemps avant la création de l'homme et qu'il est tombé par orgueil, en voulant s'élever au-dessus de Dieu, son créateur et son maître.

On attribue encore une grande puissance au démon. Sa pensée hante sans cesse l'imagination populaire : témoin la croyance, si répandue au moyen âge, aux possessions et à la sorcellerie. C'est encore au démon qu'on attribue toutes les maladies étranges et même les sciences naturelles : les grands savants du moyen âge, Gerbert (Sylvestre II) et Albert-le-Grand, sont accusés de magie, c'est-à-dire de rapports secrets avec le diable. Mais, ce qui est un nouveau symptôme, c'est qu'on se moque de Satan au moins autant qu'on le craint. Sur les murs des cathédrales, son image est ridicule autant qu'effrayante. On considère son pouvoir comme fort ébranlé, depuis la victoire que le Christ a remportée sur lui au désert et en Golgotha. Aussi les prêtres enseignent-ils des moyens infaillibles de rompre tous ses maléfices, et, dans les légendes du moyen âge, il joue souvent le rôle de dupe.

L'opinion d'Origène, d'après laquelle les démons et Satan lui-même pourront un jour rentrer en grâce et reviendront à Dieu, n'est plus guère représentée au moyen âge que par *Scot Érigène* : c'était la conséquence nécessaire de son système, qui fait rentrer à la fin toutes choses dans l'essence divine. Mais cette opinion est déclarée hérétique par l'Église, et c'est l'opinion contraire qui est la doctrine dominante et officielle. *Anselme* la justifie, dans son *Cur Deus homo*, par des arguments qui méritent d'être signa-

lés. Il démontre que les anges déchus ne peuvent retourner à Dieu, parce qu'ils ne peuvent avoir, comme les hommes, un rédempteur. Les exigences de la justice divine sont les mêmes à leur égard qu'à l'égard des hommes. Il faudrait pour leur rédemption une satisfaction infinie, c'est-à-dire accomplie par un Dieu qui aurait pris leur nature, et qui aurait payé pour eux la dette infinie de leur péché. C'est ce qui a eu lieu pour les hommes : le Dieu-homme a souffert la mort à la place des hommes, et a ainsi acquitté leur dette. Mais cela ne peut avoir lieu pour les anges déchus, et Anselme en donne trois raisons :

1° Parce que, la nature des anges étant immortelle, un Dieu-ange n'aurait pu mourir ;

2° Parce que les anges, n'étant pas sortis d'un premier couple unique, comme les hommes, ne forment pas, comme eux, une seule race, une seule famille. Il ne peut donc y avoir pour eux, comme pour nous, un Sauveur universel, c'est-à-dire un individu qui concentre en lui toute la race et la sauve virtuellement et en une seule fois tout entière. Il faudrait, pour les anges, autant de Sauveurs qu'il y a d'anges ;

3° Enfin, parce que les anges sont tombés sans subir aucune pression extérieure, sans être tentés, dans la pleine possession de leur liberté. Dieu ne leur doit rien, et leur faute est sans remède comme sans excuse.

---

## § II. — L'HOMME ET LE PÉCHÉ

Les questions d'anthropologie et de psychologie tiennent aussi une assez grande place dans les écrits des scolastiques. Sur ce point encore, je me bornerai à quelques observations.

A. — *L'âme humaine.* — 1° La *spiritualité* de l'âme est devenue un article de foi de la doctrine officielle de l'Église ;

2° On déclare l'âme *immortelle* par nature. On se sépare seulement sur la question de savoir si cette immortalité peut se démontrer rationnellement, ou s'il faut l'admettre sur la seule foi de la révélation. *Anselme* et *Thomas* se prononcent pour la première opinion et consacrent de nombreuses pages à démontrer l'immortalité de l'âme par des arguments tirés de sa nature (simplicité de l'âme), de son origine (elle vient de Dieu et a été faite à son image) et de sa destination (qui est de connaître Dieu, de l'aimer, de le servir, de lui rendre gloire et d'être heureuse). *Duns Scot*, au contraire, soutient que l'immortalité de l'âme ne peut se démontrer à l'aide des seules lumières naturelles — *via naturali* — (*lib.* II, *dist.* 16, n° 5). C'est pour lui une donnée de la révélation, un article de foi. Autre signe précurseur de ce prochain divorce entre la philosophie et la théologie, qui éclatera tout d'abord, à la Renaissance, sur cette question même de l'immortalité de l'âme. Quelques humanistes, tout en professant de croire en l'immortalité de l'âme, parce que c'est un article de foi, démontrèrent par des arguments philosophiques et scientifiques que l'âme est mortelle comme le corps. C'est ce que fit, dans un livre resté célèbre, le médecin philosophe *Pomponacio* (*Tract. de immortal. animæ*, 1516). Cet ouvrage eut un grand retentissement, et l'opinion que l'âme est mortelle s'accrédita si bien parmi les savants d'Italie, que l'Église crut devoir intervenir, et que le pape Léon X fit condamner cette doctrine au grand concile de Latran de 1513 ;

3° Remarquons enfin que l'ancienne opinion de Tertullien (*traducianisme*) est généralement abandonnée, et qu'elle fut même condamnée comme impliquant la maté-

rialité de l'âme. Le *créationisme*, d'après lequel les âmes sont créées de Dieu au moment de chaque naissance, devint l'opinion dominante, et la doctrine officielle de l'orthodoxie catholique.

B. — *État primitif de l'homme.* — C'est un des caractères des théologiens scolastiques d'avoir une prédilection pour les questions difficiles, pour les problèmes sur la solution desquels toute donnée nous manque, les données de la révélation aussi bien que celles de l'expérience et de l'histoire. Parmi ces questions se place au premier rang, après celle des anges, celle de l'état de l'homme avant la chute. Aussi est-ce là pour les scolastiques un sujet inépuisable de spéculations et de recherches. Ils décrivent avec un soin minutieux le paradis, sa configuration, son climat, ses délices, la vie du premier homme et les perfections de toutes sortes dont il était doué. Ils n'ignorent rien, et entrent dans tous les détails. Ils se posent une foule de questions du genre de celles ci : Pourquoi l'homme a-t-il été créé avant la femme ? Pourquoi la femme a-t-elle été formée de la façon que raconte la Genèse ? Que serait devenu l'homme, si nos premiers parents étaient demeurés dans l'état d'innocence ? L'espèce humaine se serait-elle multipliée, et de quelle manière ? Les enfants d'Adam auraient-ils hérité de lui une justice originelle, comme ils héritent maintenant une coulpe originelle ?

Le thème inépuisable par excellence, c'est celui des perfections du premier homme. On admet généralement qu'outre les facultés matérielles — *pura naturalia* — qu'Adam avait reçues de Dieu, il avait aussi reçu une grâce surnaturelle — *donum supranaturale* ou *superadditum*, — qui le rendait juste et saint, et que l'on appelait aussi, à cause de cela, justice originelle — *justitia originalis* ou *superaddita*. — Seulement on ne s'accordait pas sur la

question de savoir à quel moment ce don surnaturel avait été ajouté aux dons naturels. *Hugues de Saint-Victor*, *Alexandre de Hales* et *Duns Scot* pensent qu'un assez long intervalle s'est écoulé entre la création de l'homme et le moment où il a reçu le don de la grâce surnaturelle qui lui conférait la justice originelle. *Thomas d'Aquin*, au contraire, pense qu'Adam a été dès le premier jour en possession de cette grâce et de cette justice surnaturelles.

Du reste, on s'accordait à exalter singulièrement les dons naturels eux-mêmes dont jouissait le premier homme. On lui attribuait des perfections de toutes sortes :

1° Perfections *physiques*. — Son corps était d'une beauté parfaite, inaccessible à la maladie, à la souffrance, à la vieillesse et à la mort. Les fruits de l'arbre de vie lui communiquaient une jeunesse éternelle et lui assuraient l'immortalité. Il était le maître de la terre, qui produisait pour lui ses fruits sans être travaillée, le roi des animaux, qui obéissaient tous à sa parole ;

2° Perfections *intellectuelles*. — Le premier homme, selon Hugues de Saint-Victor, avait, en quelque sorte, l'omniscience. Il possédait, en effet : la connaissance parfaite de toutes les choses visibles — *cognitio perfecta omnium visibilium ;* — la connaissance parfaite de Dieu, par une contemplation directe et par le sentiment intérieur de sa présence — *cognitio creatoris per præsentiam contemplationis, seu per internam inspirationem*, — et enfin, la connaissance parfaite de soi-même, de sa condition, de sa destinée et de ses divers devoirs, soit envers lui-même, soit à l'égard de ce qui était au-dessus ou au-dessous de lui — *cognitio sui ipsius, qua conditionem, et ordinem, et debitum suum, sive supra se, sive in se, sive sub se, non ignoraret* ;

3° Perfections *morales*. — Le premier homme possédait enfin toutes les vertus morales. Il avait, sans doute, des

affections et des passions, mais elles ne s'attachaient qu'au bien. « Tout était si bien ordonné et réglé dans ses sentiments et dans sa vie, dit Gerson (*De meditat. cons.*, II, 494,) que les sens obéissaient docilement à la raison inférieure, et celle-ci obéissait à son tour à la raison supérieure. L'homme s'élevait sans effort des choses inférieures aux choses supérieures — *erat ab inferioribus ad superiora pronus et facilis ascensus*, — et cela, grâce à l'influence de la grâce surnaturelle, qui dirigeait en haut les affections et les cœurs — *subvehentis sursum corda.* »

C. — *La chute.* — On insistait tellement sur la perfection de l'homme primitif, qu'il devenait très difficile d'expliquer sa chute. On l'attribuait à un abus de la liberté, qui est la possibilité de pécher ou de ne pas pécher — *posse peccare et posse non peccare.* — Mais ce qui demeurait difficile à comprendre, c'est que l'homme primitif, possédant tant de perfections réunies, la science de toutes choses, l'amour de tout ce qui est bien, la communion intime avec Dieu et le don surnaturel de la grâce, ait pu mésuser de sa liberté.

Sur ce point, Raymond de Sabunde exprime et développe des idées plus sensées, qu'il vaut la peine de connaître. Il ne partage pas les opinions de la majorité des scolastiques sur la perfection de l'homme primitif. L'homme, dit-il, en sortant des mains de son créateur, n'était pas parfait ; il n'était pas entièrement achevé — *non totaliter perfectus et consommatus.* — Il lui restait à acquérir quelque chose par son propre mérite, grâce à son libre arbitre ; alors seulement il devait être parfait, achevé et consommé dans la gloire — *completus et consommatus in gloria.* — Raymond distingue, en effet, l'un de l'autre, deux états, qu'il appelle *status merendi et status præmii.* Le premier est l'état de l'homme tel qu'il est sorti des

mains de Dieu ; il devait conduire au second, qui aurait été la récompense du mérite obtenu par l'homme dans le premier. Pour que l'homme passât ainsi du premier de ces états au second, il fallait que Dieu lui fournît l'occasion de mériter. Or, rien ne mérite mieux qu'un acte de pure obéissance — *nihil magis efficax ad merendum quam pura obedientia, seu opus factum ex pura obedientia et mera;* — par où Raymond de Sabunde entend une obéissance qui ne raisonne pas, qui ne discute pas l'ordre reçu, qui obéit uniquement pour obéir, parce que Dieu a parlé. Voilà pourquoi, dit-il, Dieu a donné à l'homme un commandement, et un commandement qui portait sur un objet indifférent en lui-même, un commandement dont l'homme ne pouvait comprendre les motifs, afin qu'il eût l'occasion de montrer son obéissance et, par là, de mériter. C'est aussi ce qui explique que Dieu ait donné à l'homme un commandement sous forme négative : « Tu ne mangeras point. » Car l'obéissance pure et simple — *pura et mera* — paraît davantage dans l'accomplissement d'un commandement de ce genre : un ordre positif se justifie de lui-même ; une défense a quelque chose de mystérieux et fait la part plus grande à l'inconnu. Enfin, pour rendre l'homme plus attentif, pour le mettre en demeure d'accomplir le commandement, Dieu y ajoute une sanction sous forme de menace : « Au jour que tu en mangeras, tu mourras. » Mais l'homme, au lieu d'entrer dans les desseins de Dieu, au lieu d'obéir au commandement, de mériter par là, et de passer du *status merendi* au *status præmii*, désobéit, démérita et obtint, au lieu de la gloire, la condamnation et la mort.

Cette théorie est, sans contredit, la plus satisfaisante que nous rencontrions chez les scolastiques. Il suffit d'en modifier quelques expressions et de les traduire en langage moderne, pour arriver à la notion d'une épreuve de la

liberté, qui seule permet de concevoir la chute. C'est la théorie de tous les théologiens évangéliques de nos jours. On est revenu des exagérations scolastiques concernant la perfection de l'homme avant la chute. L'homme a été créé pur, innocent, mais non parfaitement saint. Il a été créé libre, c'est-à-dire capable de se décider pour ou contre Dieu, et de transformer par là son innocence en sainteté voulue, son union native avec Dieu en amour volontaire, sa liberté virtuelle en liberté réelle, déterminée par un acte décisif. En un mot, l'homme a été créé dans un état de minorité morale, d'enfance, d'impersonnalité. Moralement inachevé, il était appelé à s'achever lui-même, à se constituer dans le bien par son libre choix. Pour provoquer cette décision de la volonté, une sollicitation venue du dehors était nécessaire : de là le commandement, qui fournissait à l'homme l'occasion d'obéir ou de désobéir ; de là aussi la tentation, qui devait provoquer une crise intérieure et décisive.

D. — *Le fait du premier péché.* — Du reste, ceux-là même, parmi les scolastiques, qui, en exagérant les perfections de l'homme primitif, rendaient la chute incompréhensible, ne l'admettaient pas moins comme fait. Ils se posaient sur ce sujet les mêmes questions qu'à propos de la chute des anges.

Ils étaient d'accord sur la nature du péché qui a amené la chute ; ils y voyaient tous une désobéissance. Mais, quant à la cause de cette désobéissance, nous retrouvons chez eux la même diversité d'opinions qu'aux premiers siècles. Ils l'attribuent en général soit à la sensualité soit à l'orgueil.

*Hugues de Saint-Victor* et son école faisaient consister le premier péché dans la victoire des instincts inférieurs (égoïsme, sensualité) sur les instincts supérieurs (amour

des choses spirituelles et de Dieu). Il y a, d'après Hugues, deux instincts en l'homme : celui de l'intérêt — *appetitus commodi*, — qui le porte vers le monde et vers lui-même, et celui du bien — *appetitus justi*, — qui le porte vers Dieu et vers l'invisible (*lib.* I, *pars* 6, *cap.* 1-22). Ces deux instincts primitifs sont également légitimes. Seulement, il faut que chaque chose soit à sa place, que ce qui est supérieur commande, et que ce qui est inférieur obéisse. Le péché consiste dans l'interversion de l'ordre naturel.

D'autres *mystiques* ont fait consister le premier péché en ceci : que la créature a voulu se constituer à côté de son Créateur d'une façon indépendante, se séparer de lui, se passer de lui, méconnaissant aussi l'attitude de dépendance qui seule lui convient à l'égard de Dieu. C'est le point de vue qui se retrouve dans l'ouvrage célèbre intitulé *Theologia germanica* (ch. 2, 3), pour lequel Luther avait une si grande prédilection.

Enfin certains docteurs, parmi lesquels il faut ranger *Jean Scot Érigène*, font du premier péché, et du péché en général, quelque chose d'essentiellement négatif, un résultat inévitable de l'imperfection inhérente à toute créature, un moindre bien, destiné à conduire à un bien supérieur, un moment voulu de Dieu dans le développement général des choses. Et ici, *Thomas d'Aquin* semble, dans quelques passages, tendre la main à Scot Érigène. Il cède à l'influence du principe qui sert de point de départ à toute sa théologie, et qui fait de la vie du monde le déploiement nécessaire de l'être, selon les lois de la raison, qui sont celles du *mieux* absolu. Il en vient ainsi à voir dans le péché un moindre bien, un élément, une condition et un degré de cet *optimum* que Dieu réalise parce qu'il est Dieu. C'est le système de Leibnitz, dont quelques éléments existaient déjà dans Augustin.

E. — *Péché originel.* — Quant aux conséquences du premier péché, tous les scolastiques professent la doctrine du péché originel, mais en affirmant la persistance de la liberté. Ils adoucissent les angles de la doctrine augustinienne, se fraient une route moyenne entre Augustin et Pélage, et se rattachent en général, malgré les nuances assez marquées qui les séparent, au point de vue semi-pélagien. Anselme et Thomas d'Aquin sont, de tous les docteurs du moyen âge, ceux qui se rapprochent le plus d'Augustin; Abailard et Duns Scot, ceux qui s'en écartent le plus.

Anselme partage entièrement les opinions d'Augustin sur l'imputation du péché d'Adam, et il entend de la même façon que lui le passage Rom. V, 12. *In Adam omnes peccavimus*, dit-il, dans son traité sur le péché originel (*De orig. peccato*, ch. 7). Nous avons tous péché en Adam ; son péché est le nôtre ; aussi naissons-nous souillés, participant à une faute originelle qui constitue une coulpe véritable et entraîne la condamnation. Voilà pourquoi les enfants morts sans baptême sont condamnés.

Toutefois, quand Anselme cherche à rendre compte de la transmission de cette coulpe originelle, il semble se séparer quelque peu d'Augustin. En premier lieu, il combat le traducianisme, qu'Augustin avait d'abord semblé admettre, mais qu'il a condamné plus tard. Il le combat sous sa double forme, qui plaçait soit dans l'âme soit dans le corps le siège de la souillure transmise par l'acte physique de la génération. De plus, il modifie d'une manière sensible la théorie de l'imputation. Il dit, en effet, dans le même traité : « Si nous avons tous péché en Adam, ce n'est pas que nous ayons personnellement péché en lui, nous qui n'existions pas encore ; mais nous devions naître de celui qui avait péché, et il en est résulté pour nous cette nécessité que,

lorsque nous existerions, nous serions pécheurs — *tunc facta est necessitas ut, cum essemus, peccaremus* » — (*De orig. pecc.*, ch. 7).

Ce n'est plus là, semble-il, la notion de l'imputation directe. Nous héritons, non d'une coulpe, mais d'un penchant, et cela, en vertu du lien organique qui unit l'individu à l'espèce. Cette théorie conduit à l'idée, que j'ai développée à propos d'Augustin, d'une altération organique de la race en vertu de la solidarité.

Nous retrouvons chez THOMAS D'AQUIN les grandes lignes de la doctrine augustinienne. Il explique, comme Augustin, par l'imputation, la transmission du péché originel depuis Adam jusqu'à nous : « Nous avons péché en Adam, dit-il, en ce sens que, descendant tous de lui, nous formons avec lui un seul corps, de sorte que ce que fait un membre est imputable à tous les autres ; » c'est pour cela que les enfants morts sans baptême sont punis de la faute d'Adam. Il insiste sur les funestes conséquences qu'à eues ce péché d'Adam pour Adam lui-même et pour toute sa race.

a) *Pour Adam.*

I. Conséquences physiques : le péché d'Adam l'a assujetti à la souffrance, à la mort, au travail, à la guerre contre la nature.

II. Conséquences morales : elles sont de plusieurs sortes.

1° Adam s'est trouvé privé de cette grâce surnaturelle — *donum supernaturale, superadditum*, — qui était venue s'ajouter, immédiatement après la création de l'homme, à ses facultés naturelles — *pura naturalia*, — et qui lui conférait la justice originelle. Ceci entraîne déjà la perte de la justice, c'est-à-dire un état réel de péché, car l'homme ne peut, sans cette grâce divine qui s'est retirée de lui, s'élever jusqu'à l'amour de Dieu, seul mobile des

actions vraiment bonnes. Il ne peut donc faire le bien, et il est privé de la gloire de Dieu ;

2° Cette privation de la grâce surnaturelle a pour conséquence une altération grave des facultés naturelles — *pura naturalia.* — La grâce, en effet, était le régulateur, ou le modérateur, qui maintenait l'ordre et l'harmonie entre les facultés naturelles de l'homme, en subordonnant les affections et les instincts inférieurs aux supérieurs et en les soumettant tous ensemble à Dieu. Privées de ce mobile supérieur et divin, les facultés naturelles tombent dans l'anarchie ; l'ordre moral est renversé ; ce qui devait commander, obéit, et ce qui devait obéir, commande. Voilà pourquoi la privation de la justice, ou grâce surnaturelle, est une corruption de la nature — *destitutio justitiæ vulneratio naturæ dicitur* — (*Summ.*, *Pars* II, *quæst.* 85, *art.* 3).

*b*) *Pour la race d'Adam.*

Toutes ces conséquences du premier péché sont transmises par Adam à sa postérité. La grâce faisait partie intégrante de la nature humaine primitive; la grâce absente, la nature tombe au-dessous d'elle-même. Thomas décrit les suites de cette altération de notre nature, et il énumère quatre plaies principales dont nous souffrons :

1° L'obscurcissement de notre intelligence, qui nous empêche de parvenir à la véritable connaissance du bien et de Dieu ;

2° L'éloignement du vrai et souverain bien, qui est Dieu ;

3° L'attrait pour les jouissances des sens ;

4° L'affaiblissement de la force par laquelle nous résistons au mal.

Aussi Thomas affirme-t-il avec Augustin que l'homme, sans la grâce, est impuissant à faire le bien, et même quelque bien. L'homme ne peut accomplir la loi, ni dans sa

lettre, ni dans son esprit. Ses œuvres ne peuvent être bonnes, ni quant à leur substance — *quoad substantiam operum,* — c'est-à-dire en elles-mêmes, ni quant à leur mobile — *quoad modum agendi*; — car, à supposer que ces œuvres soient bonnes en elles-mêmes, ce qui n'est pas, elles ne le seraient pas par leur principe, n'étant pas inspirées par l'amour de Dieu.

Duns Scot s'écarte d'une manière assez sensible de l'opinion de Thomas d'Aquin. D'abord, il n'admet pas l'imputation de la coulpe. Ensuite, les conséquences du péché originel sont pour lui beaucoup moins graves. Il enseigne bien, comme Thomas, que la chute nous a fait perdre la grâce surnaturelle; mais, pour lui, la *justitia originalis* ne fait pas partie des *pura naturalia*; elle n'a pas été donnée à l'homme au moment même de sa création; elle n'est venue s'ajouter à ses facultés naturelles qu'après un intervalle assez long. La privation de cette justice originelle, entraînée par la chute, n'a porté aucune atteinte à nos facultés naturelles. Nous avons conservé dans leur intégrité les *pura naturalia.* Notre intelligence peut discerner le bien, notre volonté peut l'accomplir; la liberté de l'homme subsiste tout entière, et il peut même, sans le secours de la grâce, accomplir la loi morale. Il ne lui manque qu'une chose, celle-là même que donne la grâce surnaturelle, l'amour et la communion de Dieu.

Ainsi, la chute n'a pas eu de conséquences morales, mais seulement des conséquences religieuses. L'homme peut obéir et pratiquer la justice, car il n'a besoin pour cela que de son intelligence et de sa liberté, de ses facultés et de ses forces naturelles, qui sont demeurées intactes. Mais il ne peut aimer Dieu et vivre dans sa communion, car, pour ceci, il a besoin de la grâce surnaturelle, qu'il a perdue par la chute.

Abailard avait enseigné, avant Duns Scot, une doctrine du péché originel qui s'écartait encore plus de celle d'Augustin.

Comme Duns Scot, il rejetait la théorie de l'imputation du péché d'Adam à ses descendants. Le péché, disait-il, est une chose essentiellement individuelle; il ne peut donc y avoir ni imputation d'une faute étrangère, ni transmission de coulpe d'une génération à l'autre.

Mais Abailard allait plus loin. Il se faisait de la concupiscence une tout autre idée qu'Augustin. Pour Augustin, elle est un fruit du péché d'Adam; nous l'héritons de notre premier père, à la fois comme une coulpe originelle qui mérite la condamnation et comme une puissance de péché qui nous asservit. Abailard la considère comme un élément primitif de la nature humaine, antérieur à la faute d'Adam. La concupiscence, d'après lui, n'est pas un mal, une coulpe, un péché positif; c'est un penchant naturel, qui ne devient un péché que lorsqu'on s'y livre volontairement, en sacrifiant aux instincts grossiers, égoïstes et charnels, les instincts supérieurs et divins de notre être. Il ajoutait que la présence de ce penchant est nécessaire dans le cœur de l'homme, pour que l'homme puisse être vraiment vertueux. Car, pour qu'il y ait vertu, il faut qu'il y ait lutte et victoire, et pour qu'il y ait victoire, il faut qu'il y ait un ennemi à combattre. Or, cette victoire, nous pouvons la remporter par nos forces naturelles. Nous sommes libres et capables d'accomplir le bien, même après la chute d'Adam, dont l'unique conséquence pour nous a été de nous assujettir à la mort.

Abailard, conséquent avec ces idées, croyait aux vertus des païens et professait pour elles la plus grande admiration. De même, il se refusait à admettre la damnation des enfants morts sans baptême.

Ainsi, peu s'en fallait qu'Abailard ne fût pélagien. Il

était d'accord avec Pélage sur ces deux affirmations capitales : c'est que nous sommes dans la même situation morale qu'Adam, et que nos forces sont suffisantes pour faire le bien. La seule différence, c'est qu'Abailard, au lieu de considérer la mort comme une loi naturelle et comme la condition primitive de l'homme, en fait le châtiment du péché d'Adam, châtiment qui s'étend sur nous-mêmes. C'est là, pour lui, la seule conséquence de la chute.

Ces idées, exposées dans le traité *Scito te ipsum,* le firent accuser d'hérésie et suscitèrent contre lui de violents orages. Abailard se rétracta, et, dans un écrit intitulé *Apologia*, il confessa la doctrine orthodoxe tout entière, y compris l'article touchant la damnation des enfants morts sans baptême.

En résumé, voici les éléments essentiels de la doctrine du péché originel formulée par l'Église :

1° Tous les hommes sont pécheurs ; l'ancienne opinion d'Athanase, que quelques hommes, tels qu'Élie et Jean-Baptiste, ont été sans péché, est maintenant condamnée ;

2° Si tous les hommes sont pécheurs, c'est parce qu'ils naissent tous pécheurs ; c'est qu'ils apportent, en venant au monde, une souillure originelle, qui est un héritage du premier homme, et qui constitue tout ensemble une coulpe entraînant la condamnation (d'où la condamnation des enfants morts sans baptême), et une puissance asservissant l'homme au péché, — quoiqu'il lui reste encore la liberté et le pouvoir de faire quelques bonnes œuvres et de mériter la grâce.

F. — *Double exception au péché originel.* — La doctrine du péché originel admet cependant une double exception.

1° *Jésus* est exempt de la souillure originelle, en vertu de sa naissance miraculeuse. Ce n'est pas un rameau de

l'arbre; c'est une branche greffée du dehors, afin de lui apporter une sève nouvelle. Et l'on démontre la nécessité de cette naissance miraculeuse, sans laquelle Jésus n'aurait pas été saint ;

2° Mais à cette première exception vient s'en ajouter une seconde : celle de *Marie*, mère de Jésus. L'opinion que Marie a échappé, elle aussi, à la souillure originelle, apparaît dans l'Église dès le IXe siècle, et devient peu à peu, malgré de longues résistances, l'opinion dominante et semi-officielle.

Une double influence explique la formation de ce dogme nouveau :

1° D'abord, et par-dessus tout, l'influence de la dévotion populaire toujours croissante à l'égard de Marie. La Vierge tend toujours plus à prendre la place de son Fils. Le résultat de la fixation du dogme à travers les controverses christologiques a été d'absorber l'humanité de Christ dans sa divinité. Jésus est désormais trop divin, et pas assez humain. C'est le Maître et le Juge, plutôt que le frère, l'ami, le Sauveur. On a peur de lui, comme du Dieu invisible. Marie, au contraire, est une femme, une mère; elle est plus près des hommes ; elle a connu leurs affections et leurs douleurs. Son visage n'a rien qui effraie. C'est à elle qu'on s'adresse. Elle est la grande médiatrice, le grand intercesseur auprès de Jésus, qui, étant son fils, ne peut rien refuser à sa mère. De là les honneurs croissants rendus à Marie ; de là les noms qu'on lui donne dans les litanies : reine des anges, porte des cieux, source de toute grâce. De là enfin toutes les perfections qu'on lui attribue : la virginité perpétuelle, la sainteté parfaite, la conception immaculée, sans laquelle, pense-t-on, sa sainteté ne pourrait-être parfaite, et qui la sépare de tout le reste de l'humanité ;

2° A cette première influence vient s'en ajouter une

seconde, qui a été moins aperçue : je veux parler des idées que l'on se faisait du péché originel, et qu'il fallait concilier avec la sainteté de Jésus. On y voyait une coulpe héréditaire, une souillure en quelque sorte matérielle, se transmettant par la naissance, comme les vices du tempérament et du sang. Cette tache originelle passait pour se transmettre par la mère aussi bien que par le père. Avec de telles idées, il fallait, pour que Jésus fût véritablement saint, et entièrement exempt de la souillure héréditaire : ou bien qu'il n'eût pas de mère — ce qui était impossible, car alors, il n'aurait pas été de notre race, os de nos os et chair de notre chair, — ou bien que sa mère fût elle-même exempte de la souillure du péché originel. Ainsi, la conception immaculée de Marie était un postulat nécessaire de l'immaculée conception de Jésus. Si Marie n'avait pas été pure du péché originel, elle en aurait infecté son fils en le mettant au monde.

Le nouveau dogme n'est donc pas seulement affirmé pour exalter Marie, mais aussi pour exalter Jésus, pour maintenir la perfection de sa sainteté.

On surprend les premières traces de cette doctrine dans la controverse soutenue par *Paschase Radbert* contre *Ratramne* de Corbie, vers 845, à propos de la perpétuelle virginité de Marie. Paschase affirme que Marie fut sans péché dès sa naissance, qu'elle fut sanctifiée dans le sein de sa mère — *sanctificata in utero matris.* — Sans cela, dit-il, elle n'aurait pas été digne de devenir la mère du Sauveur. — Remarquons toutefois que ce n'est pas encore tout à fait l'immaculée conception. Paschase dit *sanctificata*, et non pas *sancta.* Si Marie a reçu, comme Jean-Baptiste, le Saint-Esprit dès le sein de sa mère, si elle y a été sanctifiée par lui, qu'est-ce à dire, sinon qu'elle n'avait pas échappé, au moment de sa conception, à la contagion originelle du péché?

Il restait donc à faire un dernier pas, et à affirmer que Marie n'avait pas eu besoin d'être sanctifiée, qu'elle était sainte dès le sein de sa mère, qu'elle avait été exempte de la souillure originelle et conçue sans péché, au lieu d'être conçue dans le péché comme le reste des hommes. Cette seconde affirmation se produisit pour la première fois au XII$^{e}$ siècle. Les *chanoines de Lyon*, favorables à cette doctrine, instituèrent une fête nouvelle en l'honneur de l'Immaculée Conception de Marie : elle fut célébrée pour la première fois le 8 décembre 1140.

*Bernard de Clairvaux* se déclara ouvertement et avec force contre la fête et contre la doctrine. Admettre que Marie a été conçue sans péché, qu'elle a été exempte de la souillure originelle, c'était, disait-il, porter atteinte à la dignité exceptionnelle de Jésus Christ, en étendant jusqu'à Marie un privilège qui n'appartient qu'à lui. Il ajoute que, s'il fallait accepter le principe sur lequel repose le dogme on serait amené à affirmer l'immaculée conception de la mère de Marie, pour assurer celle de la Vierge, et l'on devrait ainsi remonter par une ligne blanche jusqu'à l'origine de l'humanité.

*Albert-le-Grand*, *Bonaventure*, *Thomas d'Aquin* lui-même, et, en général, tous les Dominicains, combattirent la nouvelle doctrine. Les Franciscains, au contraire, prirent chaudement sa défense, invoquant en sa faveur des arguments théologiques et des miracles. *Duns Scot* entreprit la justification rationnelle du dogme; il prouva qu'il était nécessaire à la sainteté du Sauveur; il montra d'ailleurs qu'étendre le privilège d'avoir échappé à la souillure originelle jusqu'à la mère du Sauveur, ce n'était pas amoindrir la gloire de Jésus, mais l'exalter au contraire. Le courant de l'opinion populaire était favorable à l'Immaculée Conception : elle finit par prévaloir. L'Université de Paris se prononça pour elle dès le XIV$^{e}$ siècle, et l'Église

romaine, après quelques hésitations, la sanctionna à son tour au XV[e] siècle. Par une bulle datée de 1477, le pape *Sixte IV* mit la fête du 8 décembre au nombre des fêtes officielles de l'Église.

Toutefois, Sixte IV évita de se prononcer sur la question dogmatique. Il interdisait de déclarer cette doctrine hérétique ; mais il déclarait soutenable et admissible l'opinion contraire. C'est le pape *Pie IX* qui a officiellement érigé en dogme la doctrine de l'Immaculée Conception, en 1854. Le dernier concile s'est ouvert le 8 décembre 1869, pour être placé sous la protection de Marie Immaculée.

---

# CHAPITRE IV

## LA DOCTRINE DU SALUT

---

## SECTION I^re

### LA PERSONNE DU RÉDEMPTEUR, — OU LES DEUX NATURES EN JÉSUS-CHRIST

Nous avons vu à quel résultat avait abouti la longue élaboration du dogme de la personne de Jésus-Christ, poursuivie à travers les controverses christologiques de l'Orient. Les conciles généraux de Chalcédoine (451) et de Constantinople (680) avaient formulé sur ce point la doctrine de l'Église avec une précision qui ne laissait rien à désirer. Cette formule peut se résumer ainsi : Jésus-Christ vrai Dieu et vrai homme ; une seule personne en deux natures, distinctes et inséparables, unies et non confondues ; deux volontés correspondant aux deux natures et se trouvant entre elles dans les mêmes rapports, mais la volonté humaine étant subordonnée à la volonté divine.

Cette formule demeura l'expression officielle du dogme pendant tout le moyen âge. La modifier aurait été se rendre coupable du crime d'hérésie. Tout ce qu'on pouvait faire, c'était de la justifier rationnellement. Ce fut la tâche de la scolastique. Mais, avant de montrer comment elle s'en acquitta, je dois dire un mot d'une controverse qui éclata en Espagne à la fin du VIII^e siècle, avant l'apparition de la scolastique, au milieu du mouvement théologique et scientifique provoqué, ou du moins favorisé, par Charlemagne.

C'est la CONTROVERSE ADOPTIENNE, écho affaibli des grandes controverses christologiques de l'Orient et qui rappelle surtout, par la nature de la question débattue, la controverse nestorienne. Résumons d'abord les circonstances qui amenèrent la controverse et qui lui donnèrent son nom.

Un évêque espagnol, nommé *Mégétius*, avait professé, sur le Fils et sur le Saint-Esprit, des opinions assez semblables à celles de Sabellius. Pour lui, le Fils ne préexistait pas à l'apparition de Jésus sur la terre, ni le Saint-Esprit à la fondation de l'Église. Le Fils ne commençait à exister d'une manière personnelle et distincte du Père que dans la personne humaine de Jésus. C'est donc l'homme Jésus qui est, à proprement parler, le Fils de Dieu. Le Logos, auquel il est uni, n'est qu'un attribut de Dieu, une force, une énergie divine, qui n'arrive qu'en Jésus à l'existence personnelle. De même, le Saint-Esprit n'est qu'une énergie divine, qui devient personnelle au moment de la fondation de l'Église et spécialement en la personne de Paul, après sa conversion.

C'étaient là d'assez étranges erreurs, de graves hérésies, qui ne pouvaient passer inaperçues. Aussi *Élipand*, évêque de Tolède, s'empressa-t-il de combattre les erreurs de Mégétius. Il s'attacha surtout à lui montrer tout ce qu'il y avait d'absurde à prétendre qu'un homme est le Fils de Dieu et qu'un homme est le Saint-Esprit. Ce n'est pas comme homme, c'est comme Verbe éternel et divin, que Jésus-Christ est le Fils de Dieu : comme homme, il n'est Fils de Dieu que par adoption.

Elipand fut amené par là à distinguer en Jésus-Christ une double filialité, correspondant à sa double nature : l'une, qui tient à sa nature divine et par laquelle il est substantiellement et éternellement le Fils de Dieu, au sens propre et absolu; l'autre, qui tient à sa nature humaine et

par laquelle il est fils adoptif de Dieu, fils de Dieu dans un sens relatif et figuré, comme peuvent l'être tous les hommes. Cette distinction contient tout ce qu'a d'essentiel l'opinion qui fut appelée *adoptianisme*, à cause de ce terme de fils adoptif, employé par l'évêque de Tolède.

Telle fut l'origine de la controverse adoptienne. Quant à son histoire, je ne la raconterai pas en détail. Il suffira de savoir qu'un autre évêque espagnol, *Félix* d'Urgel, développa les idées d'Élipand en leur donnant une forme plus rigoureuse. Comme Félix habitait la partie de l'Espagne soumise à la domination franque, tandis qu'Élipand habitait l'Espagne sarrazine, ses idées pénétrèrent en France, où elles furent déclarées suspectes. Félix eut pour adversaire Alcuin, qui engagea contre lui une controverse très animée. Il fut condamné par trois synodes successifs, à Ratisbonne (792), à Francfort-sur-le-Mein (794) et à Aix-la-Chapelle (799). Il se rétracta, se déclarant convaincu par les arguments d'Alcuin ; mais, plus tard, s'étant retiré dans la partie de l'Espagne soumise aux Arabes et où l'on pouvait moins facilement le rechercher pour crime d'hérésie, il retourna à ses opinions (1).

Les Adoptiens furent accusés par leurs adversaires de renouveler les erreurs de Nestorius, et, depuis lors, on a généralement assimilé l'adoptianisme au nestorianisme. Cette assimilation toutefois n'est fondée qu'en partie, car il y a, entre les deux doctrines, à côté de ressemblances frappantes, de réelles différences.

(1) M. Alb. Réville, dans l'article *Adoptianisme* de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, raconte différemment l'histoire de Félix d'Urgel, à partir de sa rétraction à Aix-la-Chapelle. Voici sa version :

« Élipand repoussa toute proposition de ce genre et, sous la protection musulmane, put défier toute mesure de coercition. Félix fut relégué à Lyon et mis sous la surveillance de l'archevêque Leidrad. Il y mourut en 816 ou 818, laissant quelques écrits qui autorisent à penser que ses rétractations avaient été imposées plus que consenties. » (*Réd.*)

Voyons d'abord les ressemblances.

1° Le nestorianisme avait été provoqué par un mot malheureux : le terme θεοτόκος appliqué à Marie. Nestorius avait protesté contre cette expression, et nié que Marie fût mère de Jésus-Christ en tant que Dieu. C'est, disait-il, de l'homme auquel s'est uni le Verbe divin que Marie a été la mère, car il doit y avoir harmonie entre la mère et le fils. La créature ne saurait enfanter le Créateur. — Félix s'élevait de même contre l'opinion qui faisait de Jésus-Christ le Fils de Dieu en tant qu'homme. Il raisonnait contre Alcuin comme Nestorius contre Cyrille. Il doit y avoir, disait-il, homoousie entre le père et le fils; on ne peut donc concevoir que Dieu soit le père d'un homme, pas plus qu'on ne peut concevoir qu'une femme soit mère d'un Dieu;

2° Comme Nestorius fut conduit, par sa polémique contre le terme θεοτόκος, à distinguer très nettement les deux natures en Christ, Félix fut amené, par sa polémique contre l'opinion qui faisait de Jésus en tant qu'homme le Fils de Dieu, à distinguer deux filialités divines en Jésus-Christ, correspondant à ses deux natures : la filialité par nature — *natura*, — qui se rapporte à la nature divine, et la filialité par adoption — *gratia*, — qui se rapporte à la nature humaine.

Néanmoins, il y a entre Nestorius et Félix des différences notables.

1° La question n'est pas posée de la même manière. Il n'est plus question, dans l'adoptianisme, du rapport des deux natures en Christ, mais du rapport de la filialité divine avec chacune de ces deux natures. Jésus-Christ est-il fils de Dieu de la même manière et dans le même sens comme homme et comme Dieu? Alcuin répondait : Oui, Jésus-Christ est réellement le Fils de Dieu, comme homme aussi bien que comme Verbe divin. Félix répondait : Non ; comme Dieu, Jésus-Christ est le Fils de Dieu, au sens réel

et absolu; comme homme, il est fils de Dieu au sens figuré, par adoption, comme peuvent l'être tous les hommes. Les arguments des deux côtés, à l'appui de ces distinctions, étaient d'ailleurs assez médiocres. Ainsi, Félix remarque qu'un fils ne peut avoir deux pères au sens réel et naturel : par conséquent, si l'on dit que Jésus, en tant qu'homme, est à la fois fils de David (ou de Marie) et fils de Dieu, il est clair que le mot fils doit être entendu en deux sens différents.

2° Félix ne reproduit point les opinions particulières de Nestorius, que celui-ci avait empruntées à Théodore de Mopsueste, et qui conduisaient à statuer un dualisme en Christ, à diviser le Christ en deux. D'après ces opinions, le Logos aurait pris un homme parfait — ἄνθρωπον τέλειον εἴληφε, — qu'il aurait ensuite glorifié et déifié, de telle sorte que cet homme — τὸ λειφθέν — a droit aux mêmes adorations que le Logos lui-même. Il y a donc deux Christs adorables. Rien de pareil dans les doctrines de Félix, et il était fondé à repousser le reproche qu'on lui adressait, comme on l'avait adressé autrefois à Nestorius : « Vous brisez, vous divisez en deux la personne de Christ ; vous avez deux Christs et deux Fils de Dieu, au lieu d'un. » A quoi il répondait : « Nous ne disons pas qu'il y a deux Christs, deux Fils de Dieu — *alter et alter*, — nous disons que le même Christ est Fils de Dieu de deux manières différentes — *aliter et aliter*, — comme homme et comme Dieu. »

3° On peut même ajouter, comme Baur en a fait le premier la remarque, que c'est Alcuin et les orthodoxes, au contraire, qui ont deux fils de Dieu, et qui peuvent être accusés de nestorianisme, c'est-à-dire de dualisme. Ils prétendent, en effet, que Jésus-Christ est Fils de Dieu, à la fois et de la même manière, comme homme et comme Dieu. Il y a donc en Christ deux fils de Dieu, comme il y a

deux volontés et deux natures. Le dualisme statué entre les deux natures et les deux volontés est statué encore dans la filialité divine de Jésus-Christ. C'est un pas nouveau fait dans la voie déjà ouverte par les conciles de Chalcédoine et de Constantinople; et l'adoptianisme peut être considéré comme une réaction et une protestation contre ce dualisme, ce nestorianisme inconscient de la doctrine ecclésiastique.

Si la tentative, faite par les Adoptiens, de corriger la formule orthodoxe, n'a pas réussi, cela se conçoit, car ils ne se sont pas affranchis eux-mêmes de la conception dualiste qui avait faussé depuis si longtemps le dogme catholique. Preuve nouvelle que la christologie ne pouvait aboutir sur le terrain où elle s'était placée. On était irrévocablement condamné à méconnaître, tour à tour ou à la fois, la distinction des natures et l'unité de la personne, — à confondre les attributs divins et les attributs humains, ou à statuer entre Jésus homme et Jésus Dieu une dualité irréductible. Avec la solution par la *Kénôsis*, telle que je l'ai exposée à propos des controverses de la période précédente, la question controversée entre Félix et Alcuin ne se pose même pas : Jésus est le Fils de Dieu vivant une vie d'homme saint.

Les docteurs scolastiques ne pouvaient manquer d'exercer, sur le problème des deux natures en la personne de Christ, leur esprit spéculatif et hardi. Les difficultés mêmes du problème devaient les attirer. Je ne les suivrai pas dans les laborieuses explications et les distinctions subtiles par lesquelles ils s'efforcent de justifier le dogme de l'Église et de résoudre les difficultés qu'il soulève. C'est une fatigue qu'on peut d'autant mieux s'épargner, que le résultat en serait mince : cette étude ne servirait qu'à confirme ce que nous avons déjà constaté, savoir, l'impos

sibilité de sortir de l'impasse où la théologie ecclésiastique se trouve enfermée.

Parmi toutes ces théories plus ou moins ingénieuses, j'en signalerai seulement deux : celle de *Pierre Lombard*, qu'on peut donner comme un échantillon du genre, et qui fut l'origine d'une nouvelle hérésie, pour laquelle on forgea le nom nouveau et barbare de *nihilianisme*; et celle de *Thomas d'Aquin*, la plus remarquable de toutes, et la plus satisfaisante si l'on tient compte de la manière dont la question se posait.

Pierre Lombard, dans son livre des *Sentences*, cherche à se rendre compte du grand mystère de l'incarnation. Que veulent dire, se demande-t-il, ces paroles : « Dieu est devenu homme. » — *Deus factus est homo?* — Examinant d'abord chacun de ces mots, il constate que tous les trois ils peuvent se prendre en deux sens différents :

*Dieu* peut signifier, ou bien la nature divine, en un sens général, la divinité, l'être divin, abstraction faite des personnes divines, — ou bien l'une des trois personnes de la Trinité;

*Homme* peut signifier aussi, ou la nature humaine, dans un sens général, ou un individu humain;

Enfin, *devenir* peut signifier, ou bien, que ce qui devient cesse d'être ce qu'il était auparavant, pour devenir ce qu'il n'était pas, — ou bien, qu'il s'approprie quelque chose de nouveau, sans cesser d'être ce qu'il était.

Cela posé, il y a huit sens possibles à la phrase en question, selon les acceptions respectives que l'on donne aux trois termes qui la composent (1). Pierre Lombard énu-

(1) On peut représenter les trois termes de la proposition de la manière suivante :

Le sujet, *Deus*, dans le sens général, par A,
dans le sens particulier, par *a* :

mère et compare ces divers sens. L'incarnation consiste-t-elle en ce que la nature divine a revêtu une nature humaine? Ou bien est-ce une personne divine qui a revêtu une nature humaine? Ou bien est-ce une personne humaine qui a été revêtue, soit par la nature, soit par une personne divine? Pierre Lombard se décide pour une personne divine revêtant une nature humaine, et il établit que c'est la seconde personne de la Trinité, le Fils, qui est devenu homme.

Voilà donc le sens du sujet, *Dieu*, et de l'attribut, *homme*, déterminé d'une manière précise. Reste à déterminer le sens du verbe : *est devenu*. C'est le point essentiel, qui implique le comment de cet acte de l'incarnation, qu'il faut expliquer. Il s'agit de savoir si Dieu est devenu quelque chose qu'il n'était pas, ou s'il a continué à être ce qu'il était auparavant — *an Deus factus est aliquid?* — Sur ce point, Pierre Lombard pense que deux opinions sont possibles, et il hésite entre elles deux.

Suivant la première, le Fils de Dieu s'est uni à une nature humaine complète, composée d'un corps et d'une âme raisonnable. Par cette union, le Fils de Dieu est réellement devenu homme; il a commencé à être ce qu'il n'était pas auparavant (tout en continuant d'être, en même temps, ce qu'il était). Par là aussi l'homme est devenu réellement Dieu.

Le verbe, *factus est*, dans le sens d'un changement d'être, par B,
dans le sens d'un changement d'attributs, par *b*;
L'attribut, *homo*, dans le sens général, par C,
dans le sens individuel, par *c*.
Les huit sens possibles de la phrase sont alors donnés par les huit combinaisons suivantes, dont le tableau se trouve dans une note du manuscrit de M. Bonifas :

| | |
|---|---|
| 1° A B C, | 5° *a* B C, |
| 2° A B *c*, | 6° *a* B *c*, |
| 3° A *b* C, | 7° *a* *b* C, |
| 4° A *b* *c*, | 8° *a* *b* *c*. |

(*Réd.*)

Suivant la seconde opinion, le Fils de Dieu s'est borné à se revêtir d'un corps et d'une âme humaine, dont il s'est fait un instrument, un organe pour apparaître et vivre au milieu des hommes. Mais, par là, ni le Verbe n'est devenu homme, ni l'homme n'est devenu Dieu. La nature humaine ne constitue pas une réalité concrète et distincte, une substance réelle et objective. Ainsi Dieu — ou plutôt, le Fils de Dieu, — non seulement n'a pas cessé d'être ce qu'il était auparavant, mais encore n'a pas commencé à être ce qu'il n'était point. Il n'est rien de nouveau; *il ne devient rien* : il se manifeste seulement sous une forme nouvelle. C'est cette apparence extérieure, sans réalité substantielle, qui constitue son humanité. Cette explication de l'incarnation compromet grandement le fait à expliquer. L'incarnation n'est plus, dès lors, l'union vivante des deux natures divine et humaine; c'est une sorte de théophanie. Nous revenons à l'ancien docétisme, ou, tout au moins, à la notion incomplète des Pères du IIe siècle, Justin et Clément : le Logos animant un corps dont il est l'âme. C'est la doctrine condamnée au IVe siècle sous le nom d'apollinarisme.

Pierre Lombard inclinait, au fond, plutôt vers la première de ces deux opinions que vers la seconde. Mais il eut le tort de ne pas se prononcer assez ouvertement pour l'une et contre l'autre. On crut pouvoir lui attribuer la seconde, et on lui reprocha de tomber dans une hérésie nouvelle, le *nihilianisme*. On prétendait, en effet, non sans quelque apparence de raison, que, d'après la théorie de Lombard, l'humanité de Jésus-Christ n'est rien de réel, et que, par l'incarnation, Dieu n'est pas devenu quelque chose, mais rien — *non factus est aliquid sed nihil.* — Déjà, du vivant de P. Lombard, un de ses disciples, *Jean de Cornouailles* s'éleva contre le nihilianisme, et, quand son maître fut mort, en 1179, il demanda au pape Alexan-

dre III de défendre aux professeurs de théologie d'enseigner cette doctrine, d'après laquelle Dieu, dans l'incarnation, n'est rien de nouveau, et le Christ, considéré comme homme, n'est rien devenu de réel. Innocent III, au concile de Latran (1215), prit la défense de Lombard et le lava du reproche d'hérésie, en montrant qu'on lui avait souvent attribué des opinions qui n'étaient pas les siennes. Dès lors, l'autorité de Lombard recouvra tout son prestige.

Thomas d'Aquin donna au dogme de l'Église sa formule théologique définitive, — la plus satisfaisante assurément que l'on pût trouver, avec de pareilles prémisses.

I. — Les considérations sur lesquelles il fonde d'abord la nécessité de l'incarnation sont remarquables. Elles rappellent le point de vue d'Irénée. Cette nécessité lui paraît fondée :

1° Sur la nature même de Dieu. Être absolu et bonté suprême, Dieu aspire à se communiquer au dehors, à créer, et à se donner tout entier à ses créatures. L'incarnation seule satisfait ce besoin;

2° Sur les besoins des créatures et le but dernier de la création. Le désir des créatures, surtout des créatures morales et intelligentes, c'est de posséder Dieu. L'idéal de la création ne serait pas réalisé, son but suprême ne serait pas atteint, si l'union de Dieu avec les créatures morales, et, par elles, avec toutes les autres, n'était pas accomplie par l'incarnation.

Ainsi, soit au point de vue de Dieu, soit au point de vue des créatures, l'incarnation est le dernier mot et comme le postulat de la création. C'était déjà la doctrine d'Irénée. Ce n'est pas à dire que l'incarnation soit éternelle et logiquement nécessaire; elle ne l'est pas davantage que la création, bien que les prémisses semblent conduire à cette conséquence. L'une et l'autre ne sont nécessaires que mora-

lement; l'une et l'autre ont leur date historique. Mais Thomas paraît penser, comme autrefois Irénée, que, même sans la chute, l'incarnation se serait accomplie.

II. — Comment cette incarnation, moralement sinon métaphysiquement nécessaire, peut-elle s'accomplir? Est-ce la divinité tout entière, dans la triplicité des personnes divines, qui doit s'incarner? Est-ce la divinité au sens général, et abstraction faite des personnes divines? Ni l'un ni l'autre n'est possible. Il faut que ce soit l'une des trois personnes divines. Laquelle? Le Fils. Pourquoi? En vertu des affinités naturelles qui existent entre le Fils et les créatures, dont il est le type et l'auteur. Le Fils, en effet, ou le Verbe, est à la fois l'idée de l'ouvrage conçu par l'artiste divin, et la parole efficace qui a fait passer cet ouvrage du domaine de l'idée dans celui de la réalité. Il est le type idéal, l'image éternelle du monde des créatures, et il est l'instrument par lequel ce monde a été créé. De plus, il y a, entre le Fils et les créatures intelligentes et libres — l'homme, en particulier, — une affinité plus étroite, une parenté plus intime. Ces créatures sont, comme lui, des images de Dieu, et leur destination suprême est de devenir des fils de Dieu comme lui.

III. — Après avoir établi que le Fils seul pouvait devenir homme, Thomas cherche à se rendre compte du fait même de l'incarnation du Fils et à expliquer de quelle manière Dieu et l'homme s'unissent dans la personne de Jésus-Christ.

Et d'abord, il démontre que l'union ne peut pas s'accomplir sur le terrain des natures. Qu'est-ce, en effet, qu'une nature? C'est, dit Thomas, dans son langage scolastique, la quiddité d'une chose — *quidditas,* — c'est-à-dire la différence spécifique, ce qui fait être une chose d'une certaine façon et non d'une autre; c'est l'ensemble des caractères distinctifs qui différencient les êtres, en leur donnant une

individualité propre, qui les sépare de tous les autres. Cela posé, comment concevoir l'union des deux natures ?

Sera-ce une union dans laquelle chacune des deux natures conservera sa différence spécifique et ses caractères distinctifs ? Mais alors, ce ne serait qu'une simple juxtaposition ; car aucune pénétration, aucun lien vivant n'est possible entre les deux natures. On ne peut être uni par ce qui sépare.

Sera-ce une union dans laquelle chaque nature se modifie et se mêle à l'autre en échangeant avec elle ses attributs distinctifs, en perdant ou en échangeant sa quiddité? Mais alors les deux natures seraient confondues et non pas unies et elles se détruiraient l'une l'autre par la communication de leurs attributs respectifs. En outre, la nature divine est, par essence, immuable, et ne pourrait se prêter sans s'anéantir elle-même à une semblable transformation.

Il ne reste donc qu'un seul mode d'union possible, c'est que les deux natures ne soient ni juxtaposées (c'est-à-dire séparées), ni mêlées (c'est-à-dire confondues et supprimées l'une par l'autre), mais que, restant elles-mêmes, il y ait entre elles un lien supérieur qui les unisse, quelque chose qui les domine, les embrasse, les contienne et leur donne l'unité. Ce lien, ce quelque chose de commun, c'est la personne unique qu'elles constituent à elles deux et par laquelle elles forment un tout. Ainsi l'union se fait, non sur le terrain des natures, mais sur celui de la personne. Thomas cite, comme analogie, l'union de l'âme et du corps, qui sont distincts et néanmoins forment en l'homme une personne unique. Comme l'union du corps et de l'âme forme l'homme, de même l'union de la nature humaine et de la nature divine forme le théanthrope, l'homme-Dieu.

On ne peut méconnaître que cette théorie de Thomas d'Aquin, éclairée par cette comparaison tirée de la nature humaine, chez qui la dualité de l'âme et du corps n'empê-

che pas l'unité de la personne, constitue un progrès dans la conception du dogme christologique. Et il ne faut pas s'étonner si Calvin a repris cette idée et cette analogie, pour en faire l'idée maîtresse de sa christologie. Toutes les difficultés cependant ne sont pas résolues. Aussi longtemps que l'on admet que la nature divine n'a subi aucun changement, qu'elle a conservé toute la plénitude de ses attributs métaphysiques, la réalité de la nature humaine ne pourra manquer d'être compromise.

---

## SECTION II

### L'ŒUVRE DU RÉDEMPTEUR

---

Si, de la personne de Jésus-Christ, nous passons à son œuvre rédemptrice, nous constatons, dans le développement dogmatique de cette doctrine, un progrès plus sérieux et plus décisif.

Pendant les premiers siècles avait prévalu une conception que Baur appelle la théorie *mythique*, celle d'une rançon payée à Satan, rançon illusoire, du reste, qui n'est au fond qu'une supercherie, dont Satan est la dupe. Baur l'appelle ainsi parce qu'elle substitue des images, des allégories, des symboles à des réalités, ce qui est le propre du mythe. Satan et la mort ne sont, selon lui, qu'une double personnification, que l'on fait entrer en scène pour les faire combattre par Jésus-Christ. Quoique nous voyions en Satan autre chose qu'un symbole et une personnification, nous reconnaissons qu'il y a quelque chose de vrai dans l'appréciation de Baur. La forme revêtue par la pensée

chrétienne est, à quelques égards, une forme mythologique, un reste de dualisme païen. Ce qui est vrai encore, c'est que cette théorie conduisait au docétisme. L'humanité de Jésus-Christ perdait toute sa réalité et le drame tragique de la rédemption se transformait en une vaine fantasmagorie. C'est une ressemblance nouvelle avec le gnosticisme, qui fut presque toujours mêlé de docétisme. — Nous avons vu cette conception, exposée sous une forme scientifique par Grégoire de Nysse, demeurer la théorie dominante en Occident, jusque vers la fin du VIe siècle et même au delà.

Mais, à côté de cette théorie, nous avons vu, dès les premiers siècles, s'en ébaucher une autre, plus vraie, plus éthique, celle de la réconciliation avec Dieu, où Dieu et les exigences de sa justice sont mis sur le premier plan. Athanase, le premier, l'a exposée d'une manière scientifique, et, depuis lors, elle a tendu visiblement à prendre la place de l'autre. L'évolution, commencée précédemment, s'achève dans la période que nous étudions. La seconde théorie supplante la première. De plus, cette théorie se complète. Il y avait jusque-là beaucoup d'incohérence et d'incertitude dans les idées. Les éléments divers de la doctrine étaient là, mais épars ou juxtaposés, plutôt que conciliés. Ils attendaient leur synthèse définitive. C'est ce travail de synthèse et de fixation décisive que nous allons voir s'accomplir.

Celui qui contribua le plus à cette œuvre, c'est le père de la scolastique, ANSELME DE CANTORBÉRY. Sa théorie de la rédemption est, sans contredit, l'une des plus remarquables que nous offre l'histoire des dogmes, et celle qui a exercé l'influence la plus décisive sur le développement ultérieur de la doctrine. Sans doute, elle n'est pas définitive ; aucune ne saurait l'être. Mais on ne peut désormais

essayer une théorie de la rédemption sans tenir compte de celle-là.

Elle est développée dans le célèbre traité *Cur Deus homo ?* écrit sous forme de dialogue, entre deux interlocuteurs : Boson, l'un des moines du Bec, et Anselme lui-même. Le disciple interroge et le maître répond ; le premier fait des objections et le second les réfute. Le dialogue se poursuit ainsi, sans beaucoup d'ordre parfois, à travers mainte digression et mainte répétition, jusqu'à ce que Boson confesse qu'il est désormais pleinement convaincu de la nécessité de l'incarnation et de l'expiation.

Le titre même de cet ouvrage est significatif. D'abord, le mot *cur* en indique bien la nature et le but. C'est un traité de théologie positive et spéculative. Il s'agit de démontrer rationnellement la nécessité du fait révélé, de comprendre ce que l'on croit, de pénétrer par l'intelligence et la raison l'objet de la foi, afin de le mieux posséder. Cet objet d'ailleurs est accepté comme une donnée indiscutable. On ne se demande pas *si*, mais *pourquoi* Dieu s'est fait homme. Nous saisissons là l'esprit scolastique dans toute sa pureté. — Remarquons encore, à propos du titre, que la rédemption y est rattachée de la façon la plus étroite à l'incarnation. L'œuvre de Christ est inséparable de sa personne. C'est parce qu'il fallait une rédemption qu'il a fallu une incarnation ; c'est parce qu'il fallait un Rédempteur qu'il a fallu un homme-Dieu. Anselme n'est donc pas de l'avis d'Irénée et de Thomas, qui pensent que, même sans la chute, Dieu se serait incarné.

On peut distinguer, dans cet ouvrage mal composé et mal rédigé, deux parties différentes, mais souvent mêlées dans l'exposition : une partie négative, où Anselme fait la critique des théories antérieures, et une partie positive, où il expose la sienne.

Dans la partie négative, Anselme s'attache surtout à combattre la théorie mythique de la rançon payée à Satan, ou plutôt du piège tendu à son imprudente avidité. Comme Grégoire de Nazianze l'avait fait avant lui, il conteste le principe même qui servait de point de départ à cette conception : les droits légitimes de Satan sur nous. Satan, dit-il, est un usurpateur ; il n'a aucun droit réel sur l'homme. C'est un voleur, qui a pris ce qui ne lui appartenait pas ; il n'y a pas d'injustice à lui reprendre ce qu'il a volé. Aussi Dieu ne doit-il rien à Satan. Il n'est en aucune façon tenu de lui payer une rançon, ou de lui donner un équivalent quelconque en échange de nos âmes.

Anselme aperçoit dans l'ancienne conception une tendance dualiste. Constituer Satan comme une puissance ayant des droits et une domination légitime, avec laquelle Dieu doit compter et conclure une sorte de transaction, c'est méconnaître le caractère absolu de la souveraineté divine. Anselme combat la théorie mythique au nom de cette souveraineté. « Satan, dit-il, ne pourrait avoir des droits réels sur l'homme, que si Satan et l'homme s'appartenaient à eux-mêmes, étaient leurs propres maîtres, ou appartenaient à un autre que Dieu, au lieu de l'avoir pour maître commun — *si diabolus aut homo suus esset, aut alterius quam Dei, aut in alia quam in Dei potestate maneret.* — Mais, parce que Satan et l'homme ont tous deux Dieu pour seul et unique maître, Dieu seul a des droits sur l'un et sur l'autre ; aussi l'homme est-il le débiteur de Dieu, et non du diable — *quidquid ab illo (diabolo) exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo.* » — Satan n'a de puissance sur l'homme que celle que Dieu lui a donnée ; il n'est que l'instrument de la justice de Dieu pour punir l'homme. Aussi n'est-ce pas entre Satan et l'homme, ou entre Satan et Dieu à propos de l'homme, que se pose la question, mais entre l'homme et Dieu (*C. D. h.*, I, 7 ; II, 19).

Anselme déclare aussi insuffisantes certaines explications plus ou moins ingénieuses, par lesquelles on rendait compte du mode de la rédemption, du moyen choisi par Dieu pour nous racheter. « Comme l'homme est devenu esclave de Satan, disait-on, par la jouissance du fruit de l'arbre défendu — *per gustum ligni*, — il fallait qu'il fût délivré de ce joug par la souffrance endurée sur l'arbre de la croix — *per passionem ligni.* » — Anselme ne voit dans cette antithèse qu'un parallélisme ingénieux, mais sans portée (*C. D. h.*, I, 3).

Il faut trouver des raisons plus solides et plus profondes. Ces raisons, c'est en Dieu qu'il les faut chercher. Il faut montrer qu'en vertu de sa nature et de ses éternels attributs de justice et d'amour, Dieu n'a pas pu, ou plutôt, n'a pas voulu accomplir la rédemption des hommes par un autre moyen que par l'incarnation et le sacrifice de son Fils. C'est l'objet de la seconde partie — la partie positive — du traité d'Anselme.

La nature de Dieu, d'une part, avec ses attributs de justice et d'amour, et, d'autre part, le péché de l'homme, avec sa gravité infinie, voilà ce qui explique, d'après Anselme, le double mystère de l'incarnation et de la rédemption.

Considérons d'abord la nature de Dieu. Elle se compose de justice et d'amour. L'amour seul serait insuffisant pour rendre compte du problème. L'amour de Dieu explique le dessein rédempteur, mais non le choix du moyen, l'incarnation. Si Dieu n'avait eu à consulter que son amour, pourquoi n'aurait-il pas prononcé une parole souveraine de délivrance, au lieu d'accomplir notre rédemption par la voie douloureuse et sanglante qu'il a choisie ? Un mot pareil au *fiat* créateur n'aurait-il pas suffi ? Et, s'il fallait un messager de délivrance, pourquoi un homme ou un ange

n'aurait-il pas été chargé de ce message ? Pourquoi le Fils de Dieu est-il devenu homme ? Le moyen n'est-il pas disproportionné au but? N'est-il pas impossible d'en comprendre la raison d'être et la nécessité ?

Mais Dieu n'est pas seulement amour et puissance : il est aussi justice et sainteté, et ce sont les exigences de sa justice et de sa sainteté en face du péché de l'homme, qui seules expliquent la nécessité de l'incarnation et du sacrifice du Fils de Dieu. La crèche de Bethléem et la croix du Calvaire sont le seul moyen de concilier les exigences opposées et contradictoires de la justice et de l'amour de Dieu. C'est à justifier cette affirmation que tend tout l'effort d'Anselme, dans ce que j'ai appelé la partie positive de son *Cur Deus homo*.

Anselme aborde successivement les trois points suivants :

1° Une *satisfaction* était nécessaire pour que Dieu pardonnât le péché et sauvât l'homme pécheur ;

2° Cette satisfaction, un *Dieu fait homme* pouvait seul l'offrir ;

3° Jésus-Christ, le Dieu fait homme, a réellement accompli cette expiation nécessaire, par sa souffrance et *par sa mort*.

I. — *Nécessité d'une satisfaction.* — Pour bien comprendre l'argumentation d'Anselme, ne perdons pas de vue la manière dont est posée la question. Il ne s'agit pas de soustraire l'homme à l'empire de Satan, en lui offrant une rançon pour qu'il se désiste de ses droits. Il s'agit de nous réconcilier avec Dieu, sans que son honneur, sa justice, souffre aucune atteinte. Ou plutôt, il s'agit de mettre d'accord Dieu avec lui-même, de concilier sa justice, qui lui inspire la condamnation du pécheur, avec son amour qui lui inspire son pardon. C'est en Dieu que se pose donc tout d'abord la question, et c'est en lui que se passe, en quelque sorte, le drame de la rédemption.

Or, qu'est-ce qui a soulevé ce problème intradivin ? Qu'est-ce qui a mis le désaccord, la désharmonie entre ces deux attributs de Dieu, son éternelle justice et son éternel amour ? C'est le péché de l'homme. Sans ce péché, le conflit n'existerait pas. Qu'est-ce donc que le péché ? C'est ce dont il faut avant tout se rendre compte.

Anselme fait du péché une chose singulièrement sérieuse et grave, et c'est son idée du péché qui est comme le pivot de toute sa théorie de l'incarnation et de la rédemption. Il le définit ainsi : « Ne pas rendre à Dieu tout ce qui lui est dû. » — *Non aliud peccare, quam Deo non reddere debitum.* — Or, que doit l'homme à Dieu ? Il lui doit obéissance et amour ; il lui doit tout son cœur et toute sa vie, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a — *jubenti totum quod es et quod habes et quod potes, debes.* — C'est cette obéissance parfaite qui constitue la justice — *justitia, sive rectitudo voluntatis,* — qui rend l'homme agréable à Dieu. Si, au contraire, l'homme refuse à Dieu cette obéissance sans réserve qu'il lui doit, il pèche, il outrage Dieu, il le déshonore — *exhonorat* — (*C. D. h.*, I, 11).

Sans doute, en un certain sens, l'honneur de Dieu est au-dessus de toute atteinte — *Deum impossibile est honorem suum perdere... Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptibilis et nullo modo mutabilis* — (I, 14, 15). Mais, en un autre sens, Dieu peut être honoré ou déshonoré par les créatures. On peut dire qu'une créature honore Dieu lorsqu'elle observe la loi que Dieu lui a imposée, et qu'ainsi elle travaille pour sa part à l'ordre et à l'harmonie de l'univers, soit qu'elle le fasse naturellement — *naturaliter*, — c'est-à-dire fatalement, soit qu'elle le fasse par un acte de liberté et de raison — *rationabiliter.* — Aussi peut on dire que les cieux et la terre honorent Dieu et chantent sa gloire. Mais ce qui peut se dire des

créatures inintelligentes peut s'appliquer à plus juste titre aux créatures intelligentes et libres, qui savent ce qu'elles doivent faire et peuvent le faire librement, qui connaissent la loi de leur activité et l'accomplissent consciemment. « Lorsqu'elle veut ce qu'elle doit, dit Anselme, la créature honore Dieu, non qu'elle lui donne quelque chose, ou ajoute à sa gloire, mais parce qu'elle se soumet à sa loi, et travaille pour sa part à l'ordre et à la beauté de l'univers. — *Cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus volontati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat.* — Quand, au contraire, elle ne veut pas ce qu'elle doit, c'est-à-dire ce que Dieu veut, elle déshonore Dieu, quoiqu'elle ne porte aucune atteinte à l'honneur de Dieu considéré en lui-même — *licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus lædat ant decoloret,* — mais parce qu'elle ne se soumet pas volontairement à l'ordre qu'il a établi, et qu'elle trouble, autant qu'il est en elle, l'harmonie et la beauté de l'univers. » (I, 15.)

Aussi Dieu ne peut-il tolérer le péché. Il doit prendre soin de son honneur méconnu, de sa majesté outragée, et faire cesser le désordre qui trouble l'harmonie de son œuvre. Fermer les yeux sur le péché, l'ignorer, ou le laisser impuni, serait, pour Dieu, se contredire lui-même, se déshonorer lui-même et violer toutes les lois qu'il a lui-même établies — *non decet Deum peccatum impunitum dimittere.* — Il faut donc de deux choses l'une :

Ou bien un *châtiment,* par lequel Dieu affirme ses droits, que le pécheur a méconnus et niés, et par lequel il tire de lui, à défaut de l'hommage volontaire de l'obéissance, l'hommage contraint et douloureux de la punition, qui venge l'honneur du Dieu offensé ;

Ou bien une *satisfaction* volontaire, par laquelle le pécheur repentant rendra à Dieu ce qu'il a dérobé.

Il n'y a pas d'autre alternative possible, Dieu ne pouvant pas prononcer à l'égard du péché une simple sentence d'acquittement sans porter atteinte à son honneur et à sa justice. Il faut, ou que le pécheur soit puni, ou qu'il expie son péché en offrant une satisfaction suffisante au Dieu qu'il a offensé — *necesse est, aut ablatus honor solvatur, aut pœna sequatur* (I, 13).

De ces deux modes de réparations, le châtiment et la satisfaction, c'est le dernier qui est le meilleur, celui qui est le plus agréable à Dieu et qui rétablit de la manière la plus éclatante son honneur offensé. Pourquoi cela? Parce que la satisfaction est libre et volontaire, tandis que le châtiment ne l'est pas. Le châtiment est subi, souvent avec murmure; la satisfaction est offerte, et c'est là ce qui en fait le prix. Elle n'est pas, comme le châtiment, un hommage contraint; elle est, comme l'obéissance, un hommage volontaire, par lequel l'homme reconnaît librement les droits de Dieu, et s'efforce de lui rendre tout ce qu'il lui avait d'abord refusé.

II. — *Conditions de la satisfaction.* — Ainsi, la satisfaction vaut mieux que le châtiment. Il y aura donc satisfaction ; mais comment s'accomplira-t-elle pour être efficace ? — Elle devra remplir trois conditions :

1° Il faut donner à Dieu quelque chose qui ne lui est pas dû. Sans cela, ce don n'aurait aucune valeur expiatoire ; il ne pourrait être l'équivalent de la dette arriérée, et la réparation de l'outrage infligé à Dieu par le refus d'obéissance ;

2° Il faut donner à Dieu plus qu'on ne lui a refusé ou dérobé par la désobéissance. En effet, il y a, dans le péché, deux choses dictinctes : un fait matériel, le *debitum* refusé

à Dieu, les transgressions successives, l'arriéré et comme le capital brut de la dette, — et ensuite, un dommage moral, l'outrage infligé à Dieu par le refus d'obéissance, qui est comme l'intérêt de la dette. S'il en est ainsi, pour que la satisfaction soit effective et réelle, il faudra aussi qu'elle renferme deux offrandes, la première représentant l'acquittement de la dette, la seconde destinée à effacer et à réparer l'outrage fait à Dieu par le refus de ce qui lui était dû. « Il ne suffit pas, dit Anselme, que l'homme rende à Dieu ce qu'il lui a pris ; il faut qu'il lui rende quelque chose de plus, en réparation de l'outrage qu'il lui a fait » — *non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed, pro contumelia illata, plus debet reddere quam abstulit.* (I, 11) ;

3° Il faut donner à Dieu quelque chose qui ait une valeur infinie, car l'offense que le péché fait à Dieu est une offense infinie.

Si telles sont les conditions que doit remplir la satisfaction offerte pour le péché, l'homme est incapable de l'offrir. Ceci conduit Anselme au deuxième point qu'il veut établir, savoir, la nécessité que Dieu se fasse homme pour accomplir cette satisfaction dont ni l'homme ni aucune créature n'est capable. — Anselme montre d'abord que l'homme ne peut remplir les conditions exigées :

1° L'homme ne peut rien offrir à Dieu qu'il ne lui doive déjà. Que lui donnerait-il, en effet ? Son obéissance ? Il la lui doit comme homme. Sa mort ? Il la lui doit aussi comme pécheur. Supposons — ce qui est, nous le verrons tout à l'heure, une hypothèse inadmissible, — que l'homme à partir d'un certain moment, cesse de pécher ; qu'il vive entièrement pour Dieu ; qu'il lui donne tout son cœur, lui consacre toute sa vie ; qu'il lui obéisse, le serve et l'aime parfaitement et sans réserve. Qu'est-ce que cela, sinon le strict nécessaire, le *dû* de l'homme envers Dieu pour le

moment présent? Et, quand il aura ainsi tout donné, où trouvera-t-il quelque chose à offrir pour l'arriéré de sa dette, pour ses transgressions passées, qui en constituent le capital?

2° Mais surtout, où l'homme trouverait-il le surplus qui doit être offert en réparation de l'outrage causé à la majesté divine par ces transgressions elles-mêmes, outrage que j'ai appelé l'intérêt de la dette. Tout ce qu'il pourra faire, en donnant tout à Dieu, ce sera de ne pas contracter de dette nouvelle; mais, quand il aura tout donné, que lui restera-t-il pour solder la dette ancienne? — *si me ipsum, et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato illi reddam* — (I, 20). D'ailleurs, la supposition sur laquelle repose ce raisonnement est inadmissible. L'homme est pécheur, il ne peut ainsi changer subitement. Bien loin de pouvoir payer la dette ancienne, il ne peut éviter d'en contracter de nouvelles. Il est insolvable dans le présent comme dans le passé. Il lui est donc impossible d'offrir à Dieu la satisfaction qu'il réclame;

3° Cette impossibilité éclate bien plus encore, si l'on songe à la troisième condition que devrait remplir la satisfaction. Le péché constitue une coulpe infinie, parce que la majesté divine est infinie. Il n'y a rien de saint et de sacré comme la volonté de Dieu. Elle est au-dessus de tout, et doit être plus précieuse à l'homme que le monde entier, que tout ce qui n'est pas Dieu. Ainsi, l'homme ne devrait pas pécher, alors même que, par son péché, il gagnerait le monde entier. De même, s'il fallait, pour accomplir la volonté de Dieu, que le monde entier s'abîmât dans le néant, l'homme devrait obéir, en s'écriant: « Périsse l'univers, mais que la volonté de Dieu s'accomplisse! » Il en résulte que, pour expier le péché, il faudrait quelque chose de plus précieux que le monde entier, quelque chose de plus

précieux que tout ce qui n'est pas Dieu. Or, il n'y a qu'une chose qui soit plus précieuse que tout ce qui n'est pas Dieu, c'est Dieu lui-même. Il n'y a que Dieu qui soit infini comme Dieu. Dieu seul peut donc offrir la satisfaction infinie exigée par la coulpe infinie du péché.

Ceci nous fait faire un pas de plus en avant. Non seulement l'homme ne peut offrir cette satisfaction, pour toutes les raisons indiquées tout à l'heure, mais aucun ange, aucune créature, non plus que l'ensemble de toutes les créatures et l'univers entier, ne le peut. Dieu seul le peut, car la coulpe est infinie, et l'infini peut seul combler l'infini, équivaloir à l'infini.

Mais, si Dieu seul peut offrir la satisfaction infinie exigée par la coulpe infinie du péché, c'est l'homme qui doit l'offrir. C'est lui qui est le débiteur : c'est lui qui doit acquitter la dette. Une satisfaction qui ne serait pas offerte par l'homme demeurerait inutile et non avenue, et ne pourrait profiter à l'homme.

Comment sortir de cette difficulté ? Un seul moyen existe, c'est que Dieu devienne homme, pour offrir cette satisfaction, que l'homme doit et que Dieu seul peut offrir. De là le mystère de l'incarnation, et ainsi se justifie le titre de l'ouvrage : *Cur Deus homo*. Il faut que Dieu devienne véritablement homme, qu'il entre dans la race d'Adam, dans l'humanité actuelle, la même qui a péché ; car, s'il était séparé de notre race, s'il formait une race nouvelle, sans lien avec l'ancienne, il ne pourrait offrir la satisfaction au nom de la race d'Adam, qui seule en est cause. Ainsi, non seulement il faut que le Rédempteur soit un homme, mais il faut qu'il soit un homme de notre famille, de notre race, notre frère, os de nos os, chair de notre chair ; autrement la satisfaction serait aussi inutile que si elle était offerte par un ange ou autre créature. Pour cela, il faut qu'il naisse dans une famille humaine, qu'il ait une mère

humaine. Mais il faut aussi que sa naissance soit exceptionnelle, miraculeuse, qu'il n'ait point de père humain, mais qu'il naisse d'une vierge par la vertu du Saint-Esprit, afin d'échapper à la souillure héréditaire. Ainsi il sera à la fois notre frère, un homme véritable, et cependant affranchi du joug du péché, saint ; car, s'il était pécheur comme nous, il ne pourrait accomplir la satisfaction nécessaire.

Anselme se demande alors laquelle des trois personnes de la Trinité pourra ainsi naître d'une femme et devenir l'un de nous, pour offrir à notre place la satisfaction que nous ne pouvons offrir. Il conclut que c'est le Fils, et le Fils seul, qui peut s'incarner ; mais les raisons qu'il en donne ne valent pas celles de Thomas d'Aquin. Elles sont, à vrai dire, assez puériles. Par exemple, celle-ci : Si une autre personne de la Trinité, le Père ou le Saint-Esprit, était devenue homme, il y aurait eu dans la Trinité deux fils : le Fils de Dieu, ou le Verbe éternel, et le fils de l'homme, ou la personne incarnée, — ce qui aurait jeté le trouble dans la vie divine, dans les relations des trois personnes entre elles. Ou encore : Ce ne peut être le Père qui s'incarne, parce qu'alors le Fils serait petit-fils par rapport à à la Vierge.

III. — *Moyen employé pour la satisfaction.* — Nous avons vu, avec Anselme, que la satisfaction ne peut être accomplie que par l'offrande à Dieu de quelque chose qui ne lui est pas dû, et qui est plus précieux que l'univers entier, plus précieux que tout ce qui n'est pas Dieu, d'une valeur aussi infinie que la coulpe du péché.

S'il en est ainsi, ce n'est pas *son obéissance* que Jésus-Christ pourra offrir, car cette obéissance est due à Dieu. Jésus-Christ, en tant qu'homme, doit, comme tout homme, comme toute créature intelligente et libre, obéir à Dieu ;

lui donner tout ce qu'il est et tout ce qu'il a. En obéissant parfaitement, Jésus ne fait que son devoir, ce à quoi il est strictement obligé comme homme ; il ne lui reste plus rien à donner pour le péché des hommes. — D'ailleurs, Jésus obéissant en tant qu'homme, son obéissance est humaine : donc, elle n'est pas infinie.

Mais, si Jésus ne peut offrir son obéissance, il peut offrir ses souffrances et *sa mort*. Sa mort remplit, en effet, les conditions requises :

1° Elle n'est pas *due*. Jésus, parce qu'il était sans péché, — exempt de la tache originelle, et parfaitement obéissant — ne devait pas mourir. La mort n'était pas pour lui une dette, une loi morale obligatoire, le salaire du péché, comme elle était pour les autres hommes. Elle n'était pas non plus une nécessité naturelle, comme pour toutes les créatures : Jésus est le tout-puissant, le prince de la vie, ayant la vie en lui-même. Mais, s'il n'était pas obligé à mourir, il pouvait mourir volontairement, en vertu de son libre choix et de sa divine puissance. « J'ai le pouvoir de quitter la vie, a-t-il dit, et j'ai le pouvoir de la reprendre. »

2° C'est précisément ce don volontaire de sa vie — don doublement volontaire, puisque Jésus est à la fois saint et Fils de Dieu, — qui est l'offrande *infinie*, seule capable de compenser la coulpe infinie du péché. Quelque infinie que soit l'offense faite à Dieu par le péché de l'homme, l'honneur fait à Dieu, l'hommage rendu à sa majesté souveraine par la mort volontaire de l'homme-Dieu est plus infini encore. Offrir sa vie sainte et pure, mourir quand on n'y était obligé ni par la loi ni par la nature, mourir volontairement, mourir simplement pour donner gloire à Dieu, que peut-on concevoir qui rende à Dieu un plus éclatant hommage ? — *Nihil asperius et difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati, quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo magis dare Deo,*

*quam cum se morti tradit ad honorem illius.* — (II, 11). La vie de Christ a d'ailleurs un prix infini par cela seul que c'est une vie divine. Une telle vie, volontairement sacrifiée au milieu des souffrances d'une telle mort, c'est là justement ce quelque chose de plus précieux que tout ce qui n'est pas Dieu, exigé par la réparation du péché. C'est plus que l'équivalent des péchés des hommes, quels qu'en soient le nombre et la gravité — *vitam tam sublimem, tam pretiosam, apertissime probasti,* dit Boson à Anselme, *ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum* (II, 17).

3° La mort de Christ répare donc le péché de l'homme d'une manière *surabondante*, car la valeur de la mort volontaire du Fils de Dieu surpasse infiniment la coulpe du péché — *plus est bonum incomparabiliter quam sunt nostra peccata mala.* Aussi cette mort suffit-elle, et au delà, à effacer les péchés de l'humanité tout entière. — A. *Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi?* — B. *Imo plus potest in infinitum* (II, 14).

Il semble que la démonstration d'Anselme soit achevée et que son but soit atteint. La satisfaction étant accomplie, les hommes rentrent dans la faveur de Dieu. Anselme cependant ne s'en tient pas là, et voici comment il poursuit son raisonnement.

Dieu ne pouvait manquer de donner quelque chose à son Fils, en retour du don infiniment précieux de sa vie sainte et divine, volontairement immolée sur la croix. Dire que Dieu ne l'a pas voulu, ce serait faire injure à sa bonté et à sa justice ; dire qu'il ne l'a pas pu, ce serait faire injure à sa puissance. Il a donc donné quelque chose à son Fils pour prix du mérite infini de sa mort. Mais, que pouvait il lui donner? Il n'y a, semble-t-il, que deux manières de

donner : ou bien donner à quelqu'un quelque chose qu'il n'a pas, ou bien quitter à quelqu'un une dette qu'il a contractée. Or, aucune de ces deux manières de donner ne peut s'appliquer entre le Père et le Fils. Le Fils ayant tout ce qu'a le Père, celui-ci ne peut rien lui donner qu'il n'ait déjà : toute la plénitude de la divinité habite en lui. Et de même, le Fils n'a envers le Père aucune dette dont le Père puisse le tenir quitte.

Faudra-t-il donc que le sacrifice de Jésus-Christ demeure sans récompense ? Non, car il y a une troisième possibilité : c'est que le Père, ne pouvant rien donner au Fils, qui n'a besoin de rien, donne à d'autres, pour l'amour de lui, ce dont le Fils lui-même n'a pas besoin. C'est ce qui a lieu. Dieu pardonne aux pécheurs pour l'amour de Jésus-Christ. La délivrance des hommes, voilà le salaire de Jésus-Christ, le prix de sa mort. C'est en ce sens que la mort de Jésus-Christ est la rançon de nos péchés.

Ainsi se trouvent conciliés en Dieu la justice et l'amour. Ainsi se trouve pleinement résolu, par l'incarnation et la mort du Fils de Dieu, le problème qu'avait fait surgir le péché de l'homme. La miséricorde de Dieu se manifeste d'une double manière, par le don de son Fils, qui entreprend cette œuvre de rédemption, et par le fait que Dieu accepte une satisfaction étrangère, et fait grâce aux pécheurs en considération des mérites de Jésus-Christ. La justice, le saint honneur de Dieu, éclate d'une manière bien plus saisissante par la satisfaction offerte par Jésus-Christ que par le châtiment des pécheurs et la destruction du monde. La mort volontaire de Jésus-Christ a une valeur, un mérite infini, qui égale et surpasse le démérite infini du péché des hommes — *misericordiam Dei, quæ tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justitiæ invenimus, ut nec major nec justior cogitari*

*possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori, tormentis æternis damnato, et unde se redimat non habenti, Deus pater dicit : « Accipe unigenitum meum, et da pro te, » et ipse Filius : « Tolle me, et redime te ? »..... Quid etiam justius, quam ut ille cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum?* — (II, 20).

Telle est, dans ses éléments essentiels, la théorie d'Anselme, qu'on a appelé la théorie *juridique*, en attachant à à ce terme une idée de défaveur, mais qui n'en est pas moins une des plus remarquables, une des plus complètes qu'ait essayées la théologie. Elle n'est sans doute pas à l'abri de toute critique ; mais elle a des mérites incontestables, qu'il n'est pas inutile de relever ici.

1° Son premier mérite est d'avoir posé la question dans ses véritables termes et sur son véritable terrain. Écartant toutes les anciennes idées sur les droits de Satan sur nous, Anselme met en précence l'homme pécheur et le Dieu saint et bon, et tout le problème consiste à concilier ces deux termes, à mettre d'accord en Dieu ses attributs éternels de justice et d'amour, et à rendre la miséricorde de Dieu possible sans porter atteinte à son honneur et à sa sainteté. Athanase s'était déjà placé à ce point de vue; mais Anselme a sur lui une double supériorité : sa polémique contre la théorie mythique est plus décisive, et il établit plus fortement la nécessité de l'incarnation ;

2° C'est ici le second mérite d'Anselme. Il démontre que l'incarnation et la mort de Jésus-Christ sont nécessaires au point de vue de Dieu. Dieu ne peut pardonner saintement qu'à ce prix. Sans la croix, les exigences contradictoires de sa justice et de sa bonté ne peuvent être satisfaites ;

3° Anselme a eu encore le mérite de bien marquer le lien

étroit qui existe entre la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. Ce qui fait le prix du sacrifice de la croix, c'est la dignité de la victime, et le mystère de l'incarnation se justifie et s'explique par les mêmes raisons, par les mêmes exigences que celui de la rédemption;

4° Mais le plus grand mérite de la théorie d'Anselme, c'est la place qu'elle fait au péché, et le caractère de sérieux et de gravité qu'elle lui attribue. C'est par là que la doctrine d'Anselme est profondément religieuse et vraie, et qu'elle constitue un important progrès sur tout ce qui a précédé. Anselme dit quelque part à son interlocuteur Boson : *Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.* Parole profonde, et digne d'être recueillie! Nous pouvons tous nous l'adresser à nous-mêmes ; car, ce qu'il y a de plus difficile à comprendre, ce que nous sommes le plus enclins à oublier, c'est la gravité du péché. Le sentiment du péché est ce qui manque le plus à notre théologie et à notre vie chrétienne, et rien n'énerve et n'affaiblit davantage l'une et l'autre que l'absence d'un tel sentiment, sérieux et profond. Cette parole d'Anselme à Boson pourrait être appliquée à toutes les théories de la rédemption déjà essayées avant lui, à celle d'Athanase lui-même, qui pourtant ouvrit la voie où Anselme est entré, et qui posa la question sur son véritable terrain. Athanase, en effet, nous l'avons vu, se préoccupe de la sentence prononcée contre le péché, laquelle engage la véracité divine, plutôt que du péché lui-même, de sa gravité intrinsèque et de l'outrage fait par le péché à l'honneur de Dieu. Or, c'est là ce qu'Anselme a compris et a mis en pleine lumière.

*a*) Ce qui fait, à ses yeux, l'incalculable portée et la gravité infinie du péché, c'est qu'il est une *offense* directe *contre Dieu.* C'est le refus de rendre à Dieu ce qui lui est dû. C'est un vol qui lui est fait, un outrage et une insulte que rien au monde ne peut réparer,

*b*) Anselme a compris aussi ce qu'il y a d'*absolu* dans les *exigences de Dieu* à notre égard. Dieu a le droit de tout exiger de nous, parce que nous lui devons tout. Il nous a tout donné ; nous devons donc lui consacrer sans réserve et sans partage tout ce que nous avons reçu de lui. Notre dû, c'est tout ce que nous avons, tout ce que nous pouvons, tout ce que nous sommes.

*c*) De là, le *caractère absolu de la loi*, Un seul commandement est-il violé? Tous le sont. Une seule chose est-elle refusée à Dieu? Nous sommes aussi coupables que si nous lui avions tout refusé. Il veut tout ou rien.

*d*) De là enfin, le caractère *irrémissible* du péché. Une seule désobéissance constitue une coulpe infinie, dont les cieux et la terre ne sauraient suffire à nous racheter.

*e*) A cette notion du péché correspond, chez Anselme, une notion, non moins sérieuse de la *justice de Dieu*. Dieu ne peut tolérer le péché : il faut qu'il soit châtié ou expié. Dieu exige une réparation de l'outrage qu'il a reçu ; il lui faut une compensation pour le péché, un équivalent, qui répare, non seulement la dette matérielle, mais encore le dommage moral fait à l'honneur divin.

C'est cette gravité infinie qui fonde la nécessité de l'incarnation. Sans doute, ces images de dette, de paiement, qui reviennent sans cesse sous la plume d'Anselme, ne sont pas toujours très heureuses ; le point de vue juridique auquel il se place, et qu'on lui a souvent reproché, peut paraître quelque peu étroit. Mais, derrière les imperfection de la forme, qui tiennent en grande partie au temps où écrivait Anselme, se cache une grande vérité, que l'on a perdue trop souvent de vue : c'est que l'honneur et la sainteté de Dieu ont des exigences qui ne peuvent être méconnues, que la loi et la justice divines réclament une sanction, et que l'inviolabilité de la majesté de Dieu et de l'ordre moral qu'il a établi, veut être proclamée, maintenue et vengée.

Cela ne veut pas dire que la doctrine d'Anselme ne prête le flanc à aucune critique. Je crois, au contraire, qu'on peut lui adresser plus d'un reproche sérieux. Je me bornerai à les indiquer rapidement.

1. Schleiermacher, Baur, et d'autres critiques après eux, appellent la théorie d'Anselme du nom de théorie *magique;* ils lui reprochent d'envisager le salut d'un point de vue trop extérieur, et d'en faire une œuvre s'accomplissant tout entière hors de nous, d'une façon surnaturelle. Il y a assurément quelque chose de fondé dans ce reproche. L'élément objectif de la rédemption est trop exclusivement relevé par Anselme. Il se préoccupe trop uniquement de la réconciliation de Dieu avec l'homme, et pas assez de celle de l'homme avec Dieu. Et cette réconciliation s'accomplit par des moyens trop extérieurs, dans des formes trop étroitement juridiques, où le compte du doit et de l'avoir tient une trop grande place. C'est ce point de vue du doit et de l'avoir que nous retrouvons toute l'argumentation d'Anselme. Au commencement, c'est nous qui avons envers Dieu une dette qu'il nous est impossible de solder, et, à la fin, c'est Dieu qui contracte envers Jésus-Christ une dette qu'il ne peut non plus lui payer directement à lui-même, et qu'il lui paye en acquittant la nôtre. Tout cela est un peu artificiel, et même un peu puéril.

Nous retrouvons la trace de ce point de vue extérieur, et purement objectif, dans la notion d'Anselme sur le péché, notion si remarquable d'ailleurs à d'autres égards. Le péché, pour Anselme, est trop exclusivement un fait brutal, un acte matériel, une série de transgressions isolées dont chacune implique un outrage et une offense à l'honneur et à la majesté de Dieu. Ce n'est pas assez un état intérieur, une manière d'être et de sentir, une puissance agissant en nous pour vicier notre nature et asservir notre volonté. Derrière les péchés — τὰ παραπτώ-

ματα, dans la langue de saint Paul, — il ne sait pas assez apercevoir le péché — ἡ ἁμαρτία.

2. On peut reprocher aussi à Anselme de n'avoir pas fait à l'*obéissance active* de Jésus-Christ la place qui lui appartient dans l'accomplissement de notre rédemption. Pour Anselme, toute l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ consiste en ce qu'il a offert sa vie pour effacer, par ce don volontaire et d'une valeur infinie, l'outrage et la coulpe infinie du péché. Quant à l'obéissance proprement dite de Jésus-Christ, elle n'est que la condition négative de cette offrande. C'est parce qu'il est saint, et, à ce titre, exempt de la mort, que Jésus-Christ peut offrir sa vie en rançon. Son obéissance ne constitue pas une réparation positive, car elle est un dû ; elle ne peut acquitter ou réparer le passé. — Or, je crois qu'il y a une réparation par l'obéissance aussi bien qu'une réparation par la souffrance. Jésus-Christ est le second Adam, et son obéissance fait rentrer l'humanité dans la voie d'où elle était sortie par la désobéissance du premier Adam.

3. Quant à l'*obéissance passive*, par la souffrance et par la mort, on a reproché à tort à Anselme d'enseigner l'équivalence absolue. Anselme ne dit point, comme on le prétend, que Jésus-Christ a souffert sur la croix la somme exacte de toutes les souffrances que tous les réprouvés devaient souffrir ici-bas et dans l'enfer. Il dit seulement que, grâce à la dignité unique de sa personne divine et à la perfection de sa vie sainte, la mort de Jésus-Christ acquiert une valeur infinie, qui compense la coulpe infinie du péché. Il n'établit pas l'équivalence de deux sommes matérielles, mais celle de deux infinis. — En revanche, je ferai à Anselme une autre objection : c'est de ne pas donner à la souffrance de Jésus-Christ tout son vrai sens. Elle est avant tout pour lui une offrande d'un prix infini, qui suffit, et au delà, à acquitter la dette de l'humanité et à

payer le surplus exigible en réparation de l'outrage fait à l'honneur de Dieu. Mais il y a aussi, dans la souffrance et la mort de Christ, un châtiment, une sanction donnée à la loi, et un jugement prononcé contre le péché, dont Jésus s'est volontairement chargé.

4. On peut reprocher aussi à Anselme d'avoir quelque peu effacé le rôle de l'*amour* de Dieu au profit de sa *justice*. Il semble que la rédemption est accomplie moins pour le bien de l'homme, pour son salut et sa félicité éternelle, que pour le bien de Dieu, pour le rétablissement de l'harmonie entre les attributs mis en opposition par le péché de l'homme. Et cependant il est certain que c'est la pensée de l'homme, le spectale de sa misère et le désir de l'y soustraire, qui a inspiré à la miséricorde de Dieu le dessein de la rédemption. Toute l'initiative appartient à l'amour de Dieu. L'amour est le premier et le dernier mot de toutes les œuvres divines. Dieu aimait les hommes, et voilà pourquoi il a voulu les sauver. Mais il ne pouvait employer pour les sauver qu'un moyen qui fût d'accord avec les exigences de sa sainteté et qui condamnât le péché en faisant grâce au pécheur.

5. Enfin on pourrait s'étonner d'une singulière raison alléguée par Anselme, après Augustin, pour expliquer la création de l'homme et la rédemption des élus. D'après lui, Dieu se serait décidé à créer les hommes pour qu'ils prissent la place laissée vide dans la cité céleste par les anges déchus. Puis, les hommes étant déchus à leur tour, Dieu aurait envoyé son Fils pour les racheter, afin que son but pût être atteint et que les places vides du ciel pussent être remplies. C'est même par là qu'Anselme explique le nombre déterminé des élus ; il est exactement égal au nombre des anges déchus dont ils doivent occuper les places.

Malgré toutes ces objections, la théorie d'Anselme

conserve sa valeur et il faudra toujours en tenir grand compte quand on voudra faire la théorie de la rédemption.

Ce qu'Anselme relève avant tout dans la rédemption, c'est l'élément objectif : l'œuvre de réparation et de satisfaction accomplie par Jésus-Christ. C'est, au contraire, le côté subjectif de la rédemption que nous trouvons relevé dans Abailard. Il parle, sans doute, des mérites de Jésus-Christ et de la délivrance qu'il nous obtient par sa mort; mais il n'y insiste pas, et il ne voit pas là une satisfaction nécessaire au point de vue de Dieu et de sa justice. Dieu, en effet, n'a pas besoin d'être réconcilié ; il est éternellement réconcilié avec les pécheurs. Le seul obstacle qui sépare Dieu de l'homme, est en l'homme. Ce sont ses sentiments, ses dispositions intérieures qui doivent être changées. C'est lui qui doit se réconcilier avec Dieu.

La vie et la mort de Jésus-Christ sont les moyens que Dieu emploie pour provoquer dans le cœur ce changement intérieur qui est toute la réconciliation, toute la rédemption, laquelle est purement subjective. Ce moyen, nous l'avons dit, n'est pas nécessaire au point de vue de Dieu. L'est-il au point de vue de l'homme? On ne peut l'affirmer. Dieu aurait certainement pu trouver un autre moyen d'atteindre son but. Mais ce moyen est singulièrement propre à agir sur l'homme. La vue de Jésus-Christ, vivant et mourant, nous émeut et nous subjugue. La sainteté et l'amour s'y révèlent à nous et provoquent notre effort vers l'amour et vers la sainteté. Nous y trouvons, en même temps, un exemple de renoncement et de dévouement, qui nous inspire la haine de notre égoïsme et nous apprend à en triompher. C'est exactement le point de vue soutenu par le rationalisme moderne.

Ainsi, la rédemption n'est pas un drame tragique, qui se passe entre ciel et terre. Ce n'est pas une œuvre objective

d'expiation accomplie hors de nous par Jésus-Christ. C'est un phénomène tout subjectif, qui s'accomplit tout entier dans le cœur de l'homme, lequel s'émeut à la vue de la croix, apprend à se donner et à aimer à l'exemple de Jésus-Christ. Le pardon du pécheur, sa rentrée en grâce, est le fruit, non des mérites expiatoires de Jésus-Christ, mais de l'amendement du pécheur. La justification n'existe que dans la mesure où la sanctification commence, se continue et s'achève.

Sans doute, le point de vue d'Abailard renferme un élément de vérité. On ne saurait trop insister sur cette réconciliation de l'homme avec Dieu, sur ces fruits intérieurs de la mort de Jésus-Christ. Mais cet élément n'est pas le seul. Il y a deux choses dans la réconciliation : celle de l'homme avec Dieu, mais aussi celle de Dieu avec l'homme. La justice de Dieu a des exigences qui veulent être satisfaites. De là, la nécessité d'une réparation ou expiation objective, qui permette à Dieu de pardonner saintement, de faire grâce au pécheur en condamnant le péché. Ce sont les idées pélagiennes d'Abailard sur le péché qui l'ont amené à méconnaître ce second élément, en atténuant à ses yeux la gravité de l'offense faite à la majesté divine.

Les scolastiques qui vinrent après Anselme et Abailard, se trouvèrent placés sous une double influence, simultanée et contradictoire : celle d'Augustin, qui se transmettait à travers Anselme, et celle de Pélage, qu'avait recueillie Abailard. Ils cherchèrent en général à unir les deux points de vue, et à relever également dans la rédemption l'élément objectif et l'élément subjectif. Toutefois, grâce aux influences pélagiennes ou semi-pélagiennes qui dominaient sourdement la théologie, c'est le second élément qui tend à prendre la première place ; et, tout en affirmant la réalité d'une œuvre objective d'expiation accomplie par Jésus-

Christ, on ne la regarde pas comme absolument nécessaire. Anselme est presque le seul à en affirmer la nécessité au point de vue de Dieu.

Cela est sensible surtout chez Pierre Lombard. Nous retrouvons à la fois chez lui le point de vue d'Anselme et celui d'Abailard ; mais c'est, au fond, celui-ci qui domine. Il affirme sans doute que Jésus-Christ a accompli une œuvre de satisfaction pour nos péchés, qu'il s'est chargé du châtiment que nous avions mérité et nous a délivrés de l'empire du démon. Mais il n'y insiste pas. Pour lui, la réconciliation consiste essentiellement en ce que nos sentiments et nos dispositions intérieures sont changés. C'est nous seuls qui nous réconcilions avec Dieu : Dieu a été de tout temps réconcilié avec nous.

Thomas d'Aquin se rapproche plus d'Anselme que d'Abailard. Toutefois, il ne croit pas non plus à l'absolue nécessité de la satisfaction accomplie par Jésus-Christ. Elle n'est pas nécessaire, selon lui, au point de vue de Dieu. Dieu aurait pu nous sauver par un autre moyen. Le péché étant une offense personnelle à Dieu, Dieu est libre de la pardonner, de l'oublier. Mais Dieu a choisi ce moyen, comme le plus propre à provoquer en nous la reconnaissance et l'amour, qui sont le principe de la sanctification. La nécessité de l'expiation est donc relative, et non absolue. Elle existe au point de vue de l'homme, non au point de vue de Dieu.

Mais, une fois cette réserve faite, Thomas d'Aquin insiste fortement sur cette œuvre de satisfaction. Il en montre la valeur infinie en analysant d'une manière ingénieuse et profonde les souffrances du Christ.

1. Ce qui donne tout d'abord à ces souffrances leur valeur infinie, c'est leur *intensité* infinie. En vertu de la perfection même de sa nature physique et morale, le corps et

l'âme de Jésus-Christ étaient doués d'une sensibilité excessive, qui les rendait plus accessibles à la douleur ; et, en vertu de l'union, parfaite aussi, de ce corps et de cette âme, tout ce qui affectait l'un trouvait en l'autre un écho direct et un contre-coup profond. Ajoutez à cela que la douleur était quelque chose de souverainement contradictoire pour une nature sainte et divine comme celle de Jésus. La douleur étant le salaire du péché, le contact de la douleur devait être particulièrement poignant pour une nature sainte ; la mort devait paraître horrible à une nature divine. Il y a, en effet, dans la douleur s'attachant à un être saint et divin, une double contradiction, qui donne aux souffrances de Jésus une intensité infinie, dont il n'est pas possible à l'homme pécheur de se faire une idée.

2. A cette intensité infinie des souffrances de Jésus-Christ, s'ajoute la dignité infinie de sa personne. Il est le Fils de Dieu, et cela donne à ses souffrances un prix infini.

3. Enfin, ce qui ajoute encore à la valeur infinie de ces souffrances, c'est qu'elles sont absolument volontaires. Jésus ne devait pas souffrir, ni mourir, puisqu'il n'était pas pécheur et qu'il était Dieu. Ses souffrances sont donc deux fois volontaires. C'est par amour, par dévouement, pour nous arracher à la mort qu'il les a librement souffertes, ce qui leur donne un prix infini.

Aussi, la satisfaction offerte par Jésus-Christ souffrant et mourant surpasse-t-elle infiniment la dette contractée par les pécheurs. C'est une *satisfactio superabundans* (*Summa, pars* III, *quæst.* 48, *art.* 2). Dieu n'a pas besoin de faire acte de condescendance en acceptant les souffrances de Jésus-Christ comme équivalent de la dette de l'humanité. Il reçoit beaucoup plus qu'il ne lui est dû et qu'il n'est en droit d'exiger. Il ne peut donc manquer d'être entièrement satisfait.

Un trait de la théorie de Thomas d'Aquin qui mérite

d'être relevé, et par lequel elle est supérieure à celle d'Anselme, c'est la manière dont il explique l'imputation des mérites de Christ aux pécheurs croyants. Anselme a sur ce point une conception extérieure et artificielle. Notre pardon est pour lui le salaire ou la récompense donnée par le Père à son Fils, en retour de l'offrande infiniment précieuse de la vie de Jésus-Christ. D'après Thomas, le transfert des mérites du Fils s'accomplit en vertu de la solidarité étroite qui unit le Sauveur aux rachetés. L'Église est un corps dont Jésus-Christ est la tête, et dont les fidèles sont les membres — *sicut naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistans, ita tota Ecclesia est mysticum Christi corpus.* — Voilà pourquoi les mérites de Jésus-Christ appartiennent à tous les membres du corps. Voilà pourquoi la grâce vivifiante qui réside en Jésus se répand dans tout le corps dont il est la tête. Il y a là un élément précieux de vérité, dont on ne devait comprendre que plus tard toute l'importance.

Une autre supériorité de Thomas sur Anselme, c'est qu'il accentue vivement l'élément subjectif dans la rédemption : en cela, il se rapproche d'Abailard. — En revanche, on peut adresser à sa théorie deux critiques :

1° Thomas n'a pas distingué assez nettement le côté objectif de la rédemption et le côté subjectif, et n'a pas assez marqué le rapport de ces deux éléments. Il a été conduit par là à faire de la sanctification la condition de la rémission des péchés, au lieu de fonder le pardon sur les mérites et sur l'œuvre expiatoire de Jésus-Christ. C'est encore un point par où il rappelle la théorie d'Abailard;

2° On peut aussi faire à l'égard de Thomas l'observation que nous avons faite à l'égard d'Anselme, c'est que l'obéissance active de Jésus-Christ n'a pas de rôle dans l'œuvre de la rédemption, et que son obéissance passive n'y a pas

son vrai caractère. Thomas n'établit pas un lien assez direct, un rapport assez étroit, entre l'obéissance de Jésus-Christ et notre propre désobéissance qu'elle répare, entre ses souffrances et la peine encourue par nos péchés. Il méconnaît la double réparation accomplie par l'obéissance et par la souffrance, la double sanction donnée à la loi par le Sauveur, qui en accomplit les préceptes et souffre le châtiment qu'elle édicte contre le péché.

Duns Scot se sépare de Thomas sur un point important· Thomas enseignait une *satisfactio superabundans*. L'intensité infinie des souffrances de Jésus, le fait qu'elles sont absolument volontaires et acceptées par amour, la dignité infinie de la personne du Sauveur, tout cela donne, suivant le docteur angélique, à la satisfaction offerte à Dieu, une valeur infinie, surpassant de beaucoup la valeur de notre dette, de telle sorte que Dieu n'a aucune concession, aucun acte de condescendance à faire pour l'accepter. Duns Scot se prononce contre cette idée d'une *satisfactio superabundans*, parce qu'il conteste la valeur infinie attribuée aux souffrances de Jésus-Christ. C'est comme homme, dit-il, que Jésus-Christ a souffert ; ses souffrances sont donc des souffrances humaines, et leur mérite est un mérite humain. Or, comme ce qui est humain est fini, et non pas infini, il en résulte que les souffrances et les mérites de Jésus Christ sont finis, et non pas infinis. Ils sont donc insuffisants pour racheter l'humanité entière de la coulpe infinie de son péché. Dieu toutefois les accepte comme suffisants, et fait grâce aux pécheurs. Le fondement de notre salut est donc un acte absolu et souverain de la volonté divine, acceptant comme suffisante l'insuffisante satisfaction offerte par Jésus-Christ. De là le nom d'*acceptatio*, ou *acceptitatio*, donné à cette théorie (*In Sent.*, l. III, dist. 19).

Il est clair que le principe qui sert de base à cette théorie

pourrait conduire loin. En le poussant à ses dernières conséquences, on arriverait à nier toute rédemption objective, toute expiation et toute satisfaction véritable. En effet, s'il suffit d'un acte de la souveraine liberté de Dieu pour rendre suffisant un mérite insuffisant par lui-même, un autre acte de cette même liberté absolue ne pourrait-il pas effacer, pardonner, déclarer nul et non avenu le péché, sans avoir recours à une satisfaction quelconque, sans remuer ciel et terre et faire descendre le Fils de Dieu parmi les hommes pour y vivre et y mourir ?

On ne comprend la réalité de l'incarnation et de la mort de Christ, que si cette mort du Fils de Dieu est suffisante et nécessaire. Or, Scot n'en nie pas seulement la suffisance ; il en nie aussi la nécessité. Elle n'est pas nécessaire au point de vue de Dieu, et des exigences de sa sainteté ; elle est simplement utile au point de vue de l'homme ; il y a convenance — *congruitas,* — et non nécessité — *necessitas* — à ce que Jésus souffre et meure ainsi. Le spectacle de la croix invite puissamment le pécheur à se repentir, à aimer Dieu et à se sacrifier pour lui et pour son service. C'est une prédication émouvante de l'amour, du renoncement et du sacrifice ; ce n'est pas une nécessité de l'ordre moral établi par Dieu.

Sans doute, Scot avait raison de revendiquer l'absolue liberté de Dieu. Mais il oubliait que Dieu, dans son absolue liberté, a voulu l'ordre moral, et que cette volonté — et cet ordre, qui en est le résultat, — il prétend les maintenir. D'ailleurs, le point de vue de Scot, comme celui d'Abailard, se ressent de sa notion passablement pélagienne du péché. Duns Scot ne voit dans le péché que la perte de la grâce et de la justice surnaturelle, les *pura naturalia* subsistant d'ailleurs dans leur intégrité. En atténuant ainsi la gravité de la chute et de ses conséquences, on est conduit à atténuer dans la même

mesure la nécessité d'une rédemption objective, d'une expiation.

Avant de quitter ce sujet, il faut nous arrêter quelques instants sur l'ÉCOLE MYSTIQUE du moyen âge. Mais il importe de distinguer, parmi ces mystiques, une double tendance. Les uns, affectant de faire exclusivement de la religion un ensemble de sentiments et de phénomènes intérieurs, négligent entièrement le côté objectif et historique du christianisme, et spiritualisent les faits évangéliques, au point d'en faire de purs symboles de ce qui doit s'accomplir en nous pour que nous ayons part au salut. Ils ne considèrent que la mort et la résurrection spirituelles de Jésus et du fidèle. Les autres, tout en insistant sur l'appropriation intime du salut, sur la nécessité de mourir et de ressusciter avec Jésus-Christ, ne méconnaissent pas l'élément objectif de la rédemption, et ont sur l'œuvre du Sauveur des idées remarquablement évangéliques. Nous ne nous occuperons que de ces derniers, chez qui nous trouverons les vrais continuateurs d'Anselme. Nous nous bornerons même à quelques noms.

La théorie de la rédemption de HUGUES DE SAINT-VICTOR offre ceci de remarquable, qu'elle reproduit l'ancien point de vue de Justin Martyr et de Grégoire de Nysse en même temps que celui d'Anselme. Le grand objet de la rédemption est, suivant lui, de nous délivrer de l'esclavage de Satan. Mais Dieu seul peut accomplir cette délivrance. Or, il se trouve que Dieu est irrité contre nous à cause de nos péchés. Avant donc qu'il puisse songer à nous délivrer du démon, il faut qu'il soit lui-même réconcilié avec nous. C'est ainsi que la *réconciliation* avec Dieu devient la condition préalable et nécessaire de la *rédemption*. La question, après s'être posée sur le ter-

rain de nos rapports avec Satan, se pose sur celui de nos rapports avec Dieu, et nous passons, du point de vue de Justin et des premiers Pères, à celui d'Anselme et des docteurs scolastiques.

La théorie de la *réconciliation* est la plus développée et la plus remarquable Les conditions de cette réconciliation sont les mêmes pour Hugues de Saint-Victor que pour Anselme. Dieu ne peut nous pardonner et nous rendre sa faveur, sans qu'une satisfaction suffisante soit donnée à sa justice et à sa loi. Cette satisfaction elle-même n'est possible qu'à deux conditions : une obéissance parfaite, en réparation de la désobéissance antérieure, et un châtiment équivalent à l'offense, une souffrance qui soit infinie comme la coulpe du péché. Or, l'homme ne peut remplir ni l'une ni l'autre de ces deux conditions. Il ne peut faire à Dieu l'offrande d'une obéissance parfaite, parce qu'il est pécheur, et il ne peut souffrir tout ce que son péché a mérité, car, la coulpe du péché étant infinie, ses souffrances devraient être infinies aussi ; or, les souffrances d'une créature ne peuvent être que finies comme elle. Dieu seul peut remplir ces conditions, et offrir la satisfaction nécessaire. Et, comme cette double offrande — d'une obéissance parfaite et d'une souffrance proportionnée à la coulpe du péché — ne peut profiter à l'homme qu'autant qu'elle est faite par un homme, il a fallu que le Fils de Dieu se fît homme pour accomplir ce que nul autre ne pouvait accomplir. Le Dieu-homme, Jésus-Christ, a offert à Dieu, par sa vie parfaitement sainte et par les souffrances infinies de sa mort, la seule satisfaction suffisante.

Dès lors Dieu, apaisé envers l'homme, réconcilié avec lui, le délivre du joug sous lequel le démon le tenait asservi. Après la réconciliation vient la *rédemption*. C'est encore Jésus-Christ qui l'accomplit, en remportant sur le démon une victoire décisive. L'empire de Satan est désor-

mais détruit, et le fidèle, dans les luttes qu'il a encore à soutenir contre le démon, est assuré de triompher par le secours de Jésus-Christ.

Au fond, c'est le point de vue d'Anselme qui domine. La grande affaire, la chose essentielle, d'où dépend tout le reste, c'est la réconciliation avec Dieu. Et Hugues de Saint-Victor est d'accord avec Anselme sur les conditions de cette réconciliation. Toutefois, il se sépare d'Anselme sur un point : il ne considère pas l'incarnation et la mort du Fils de Dieu comme nécessaires d'une nécessité absolue. Dieu, pense-t-il, aurait pu choisir tout autre moyen. Mais celui qu'il a adopté paraît le plus propre à atteindre son but. — Remarquons aussi qu'il modifie avec avantage la théorie d'Anselme sur un autre point. L'obéissance active de Jésus-Christ joue son rôle dans l'œuvre de la rédemption ; elle a une valeur réparatrice. Et l'obéissance passive conserve mieux son vrai caractère, qui est celui d'une sanction de la loi, d'un jugement exercé contre le péché, d'une peine qui lui est infligée.

Nous retrouvons encore le point de vue d'Anselme chez Bonaventure. Il insiste en particulier sur ce fait, que la rédemption, telle que Jésus-Christ l'a accomplie, manifeste à la fois la justice et la bonté de Dieu. Si Dieu avait laissé s'accomplir la sentence de malédiction prononcée contre l'humanité pécheresse, il n'aurait pas manifesté sa bonté ; s'il avait pardonné sans exiger de satisfaction, il n'aurait pas montré sa justice. Toutefois, pas plus que Hugues de Saint-Victor, Bonaventure n'attribue à l'œuvre de Jésus-Christ le caractère d'une nécessité absolue. Distinguant, lui aussi, entre la délivrance de Satan — *liberatio* — et la réconciliation avec Dieu — *redemptio*, — il s'exprime ainsi : *De liberatione credo, alio potuit* (*homo*) *modo liberari; de redemptione vero, nec nego, nec affir-*

*mare audeo.* Ainsi, il est certain que nous aurions pu être délivrés autrement du joug de Satan ; il est moins certain que nous eussions pu être réconciliés avec Dieu par un autre moyen.

Gerson relève aussi la manière admirable dont l'œuvre de Jésus-Christ fait éclater à la fois la justice et la bonté Dieu ; mais il se place plutôt à un point de vue pratique qu'à un point de vue théologique. Ainsi, il affirme expressément que c'est pour satisfaire à la justice de Dieu que Jésus-Christ a souffert et qu'il est mort sur la croix. « Le Fils de Dieu, dit-il, a pris notre chair pour satisfaire à la justice divine ; tout ce qu'il a souffert, il l'a souffert comme châtiment et comme peine de notre péché. » Et il tire de là cette conclusion pratique : « Si Christ, qui était sans péché, a souffert pour satisfaire à la justice divine, que devons-nous attendre de cette justice, nous qui sommes de misérables pécheurs ? Si Dieu hait le péché jusqu'à frapper son propre Fils pour le détruire, il est évident que nous ne saurions échapper et demeurer impunis. » Ailleurs il dit encore : « Dieu est si juste qu'il ne peut laisser impuni le péché, et il est si bon que, pour le réparer, il a livré son Fils à la mort. »

Je citerai encore Pierre d'Ailly, chez lequel nous retrouvons les mêmes idées, mais revêtues d'une forme assez singulières. Il personnifie la justice et la miséricorde — qu'il appelle aussi la vérité et la paix, — et c'est entre elles qu'éclate, à propos de l'homme pécheur, un conflit qui aboutit à une sorte de compromis, ou de transaction, dont l'incarnation et la mort de Jésus-Christ sont l'exécution fidèle. Selon lui, l'homme, avant la chute, possédait la vérité et la paix. Il était saint et heureux, objet à la fois de la justice et de la bonté de Dieu, qui se manifestaient et

s'exerçaient en lui avec un plein accord. Mais, par son péché, l'homme perdit tout cela. La vérité et la paix furent chassées de son cœur, et remontèrent au ciel, où elles commencèrent à instruire son procès devant le tribunal de Dieu, de concert avec la miséricorde et la justice. La justice et la vérité se font les accusateurs de l'homme, et réclament la condamnation d'Adam et de sa race en punition de son péché. La miséricorde et la paix intercèdent pour lui, allèguant sa faiblesse et les pièges du démon. Après un long débat, l'incarnation du Fils de Dieu et sa mort sont décidées. Par là, les exigences opposées de la miséricorde et de la justice sont satisfaites. L'homme est sauvé, mais le péché est condamné, et la parole du prophète est accomplie : « La miséricorde et la vérité se sont rencontrées; la justice et la paix se sont entrebaisées. » (Ps. LXXXV, 11.)

Ce sont là des figures de langage dont il ne faut pas abuser jusqu'à constituer au sein de Dieu une sorte de dualisme. Mais, derrière cette allégorie, il y a une grande vérité; c'est que Dieu veut pardonner et sauver, parce qu'il est amour; mais qu'il ne peut pardonner que saintement, qu'il ne peut sauver qu'en maintenant les droits de sa justice et en condamnant le péché, parce qu'il est le Dieu saint.

C'est donc, en définitive, au sein de l'école mystique, toujours plus ou moins suspecte d'hérésie à l'orthodoxie scolastique, que s'est conservée la doctrine la plus satisfaisante et la plus évangélique de la rédemption.

C'est encore à cette école que se rattache un homme qu'on peut ranger à juste titre parmi les précurseurs de la Réforme, et qui marque la transition entre le moyen âge et la période suivante : je veux parler de Jean Wessel. Il unit d'une manière heureuse, dans sa théorie de la rédemption, l'élément *subjectif* (le Christ en nous) et l'élément

*objectif* (le Christ pour nous); et, par là, il prépare la Réformation, qui s'efforça de maintenir dans une union féconde ces deux éléments de la vérité.

Il insiste d'abord avec force sur l'élément *objectif*. Et, pour cela, il se place sur le terrain de l'expérience religieuse. Il constate à quel point nos relations avec Dieu ont changé depuis la venue de Jésus-Christ. Autrefois, nous étions sous la colère et sous la condamnation ; maintenant, nous sommes sous la grâce. Nous avons un libre accès auprès du Père. Comment, se demande-t-il alors, un si grand changement a-t-il pu s'accomplir? Comment la vérité des menaces est-elle devenue la vérité des promesses ? Et il répond : l'amour du Fils, le divin sacrifice de l'Agneau pouvait seul opérer ce miracle. C'est sur la croix, en effet, que tout a été accompli. En Jésus-Christ crucifié, l'humanité et la divinité se rencontrent pour se réconcilier. L'homme paie à Dieu sa dette, et Dieu rend à l'homme sa faveur et sa grâce. Dieu est en Christ réconciliant le monde avec soi, et se réconciliant lui-même avec le monde. Il s'offre à lui-même une satisfaction d'un prix immense. Et, dans cette satisfaction, il y a deux choses :

1° Un *châtiment*. Jésus-Christ paie la dette de l'humanité. Il souffre la peine de ses péchés, et ses souffrances ont une intensité et une valeur infinie, en vertu de la nature sainte et divine de sa personne. « La peine que Jésus-Christ souffre, est précisément celle que prononce la justice divine contre le péché de tous les hommes. » Ainsi, les exigences de la loi sont satisfaites ;

2° Un *mérite*. La mort de Jésus-Christ n'est pas seulement une expiation, une satisfaction donnée à la justice de Dieu ; c'est aussi une oblation d'agréable odeur — *sacrificium suavissimi odoris*. — C'est l'offrande d'une parfaite obéissance. C'est une œuvre de dévouement et d'amour, qui a infiniment plus de prix aux yeux de Dieu que n'au-

rait pu en avoir l'obéissance de tous les hommes pendant toute l'éternité, si les hommes étaient restés fidèles. Voilà pourquoi la mort de Jésus-Christ fait plus que d'effacer la coulpe de nos péchés. Elle nous acquiert un mérite et une justice positifs, et nous rend l'entière faveur de Dieu.

Wessel insiste avec la même énergie sur le côté *subjectif* de la rédemption, c'est-à-dire sur la nécessité de s'approprier d'une manière personnelle et vivante le salut accompli par Jésus-Christ. Il relève l'œuvre de la foi, qui nous rend possesseurs de tous les mérites de Jésus-Christ. Il montre le pécheur mourant au péché, ressuscitant à la justice, vivant de la vie de Christ, dans la communion de ses souffrances et de sa sainteté, sous l'action de son Esprit. Par là, Wessel se sépare de la scolastique, dont il répudie les lourdes et arides formules, et il prépare la Réformation, dont il inaugure le point de vue essentiellement religieux et scripturaire.

En résumé, pendant cette période, la doctrine de la rédemption, encore flottante jusque-là, s'est formulée. Anselme en a fait le centre du système chrétien, et en a donné une théorie qui renferme des éléments précieux et assez complets de vérité. Thomas a suivi ses traces. Mais les influences pélagiennes tendent à affaiblir la notion de la rédemption en même temps que celle du péché. Anselme a peu de fidèles continuateurs. Il faut les chercher dans l'école mystique, laquelle est suspecte d'hérésie.

De plus, la doctrine de l'expiation devient en quelque sorte une lettre morte. On la proclame comme article de foi, mais on l'oublie dans la pratique. La croix s'efface toujours plus derrière le mérite des œuvres et celui des saints. Et nous assistons à ce triste et étrange spectacle : une doctrine de la rédemption à laquelle on n'a presque rien à reprocher, mais qui reste enfouie dans les livres des

théologiens, d'où personne ne songe à la tirer, et, à côté, la doctrine de la justification par les œuvres. L'orthodoxie reste fidèle à la théorie paulinienne de l'expiation ; mais elle oublie celle de la justification par la foi, qui en est pourtant le corollaire.

---

## SECTION III

### APPLICATION ET CONSOMMATION DU SALUT

---

#### 1° La justification par la foi.

L'homme n'a part au salut accompli par Jésus-Christ qu'à de certaines conditions, qui se ramènent à trois : la repentance, la foi et la sanctification. La première entraîne la seconde, et la seconde ne peut aller sans la troisième. Car c'est après avoir senti nos péchés et pleuré sur eux, c'est après avoir compris toute notre misère et notre impuissance, que nous nous jetons dans les bras de Jésus ; et, quand une fois nous avons reçu le pardon de Jésus, quand sa paix a inondé notre cœur et que nous avons connu la divine puissance de son amour, il est impossible que nous ne l'aimions pas à notre tour, et que nous ne nous efforcions pas de lui obéir et de lui plaire. La foi qui nous unit à Christ, qui nous communique sa vie et nous rend participants des grâces du Saint-Esprit, est d'ailleurs en nous une incomparable puissance de régénération et de sanctification. Le salut par la foi, la justification et la sanctification par la foi, voilà la doctrine évangélique, voilà la doctrine des apôtres, celle de saint Paul en particulier.

Mais cette doctrine, nous l'avons constaté, a subi de bonne heure de graves altérations. Dès le second siècle, nous avons vu apparaître dans l'Église une tendance à substituer au salut par la foi le salut par les œuvres. Cependant la doctrine paulinienne est encore dominante pendant les trois premiers siècles, et jusqu'à Origène. Origène affirme avec énergie le principe de la justification par la foi, et parle sur ce point un langage que n'aurait pas désavoué Luther. Mais, dès le IV[e] siècle, la doctrine paulinienne perd du terrain. Sous l'influence de causes diverses, que j'ai signalées, elle cède de plus en plus la place à la doctrine de la justification par les œuvres, c'est-à-dire par les bonnes œuvres prescrites et inspirées par l'Église. Les traditions pauliniennes sont oubliées, ou ne sont plus représentées que par des hommes que l'Église déclare suspects d'hérésie.

Cette transformation funeste peut être regardée comme à peu près accomplie au commencement du moyen âge, et elle va se consommant toujours plus à mesure qu'on avance vers la fin de notre période.

On retrouve cependant chez les scolastiques quelques traces de la doctrine qui avait été celle des Apôtres et de l'ancienne Église. Non seulement ils maintiennent, en principe, la nécessité, pour le salut, de la foi, de la repentance et de la sanctification, mais ils donnent à la foi une importance spéciale et lui assignent le premier rang. Elle implique, d'après eux, la repentance; elle nous procure la rémission des péchés et est en nous le principe des bonnes œuvres. On recommande la contrition du cœur, et, comme signe, la pénitence; le changement de la vie, et, comme signe, les bonnes œuvres.

Mais, dans la pratique, les œuvres extérieures de la pénitence remplacent la douleur intérieure causée par le sentiment du péché, qui est la vraie repentance, comme les

œuvres extérieures de la charité remplacent le changement du cœur et de la vie, qui est la vraie sanctification. La foi elle-même n'est plus la foi au sens de saint Paul, une confiance et un don du cœur, un acte moral où sont en jeu à la fois la conscience, le cœur et la volonté et par lequel le pécheur, désespérant de lui-même, se jette dans les bras du Sauveur et se donne tout entier à celui qui s'est donné pour lui. C'est un acte purement intellectuel; c'est une adhésion de l'esprit aux doctrines enseignées par l'Église, que l'on accepte en bloc et sans examen, par obéissance envers son autorité. On croit à l'Église et à son infaillibilité et l'on tient pour vrai tout ce qu'elle enseigne, parce que c'est elle qui l'enseigne.

Ainsi comprise, la foi perd toute sa vertu sanctifiante. Ce n'est plus qu'une adhésion tout extérieure à des formules apprises, qui demeure sans influence sur le cœur et sur la vie, et qui ne peut pas plus justifier le pécheur qu'elle ne peut produire en lui la sanctification. Voilà pourquoi la foi est insuffisante à elle seule pour donner le salut : il faut y ajouter les œuvres, celles de la pénitence et celles de la charité, — œuvres que recommande ou que prescrit l'Église et dont les mérites viennent s'ajouter au mérite de la foi, devenue elle-même une œuvre méritoire comme les autres.

C'est ainsi que la pratique dément la théorie. J'ajoute que souvent aussi la théorie s'accommode à la pratique et tend à la justifier.

Les scolastiques se font, en général, de la foi une notion très intellectualiste. Ils la réduisent à une simple croyance, à l'adhésion aux articles du symbole. Ils en méconnaissent ainsi la vraie nature et les vrais caractères ; et dès lors, au lieu d'être un principe de vie, l'instrument de la justification et de la sanctification, la foi n'est plus qu'une vertu parmi les autres vertus chrétiennes. C'est la première des

trois vertus théologales — la foi, l'espérance et la charité, — auxquelles il faut joindre les quatre vertus cardinales (*cardo*, gond) — la justice, le courage, la prudence et la tempérance. — Il faut posséder toutes ces vertus pour être sauvé. La foi est la première dans l'ordre logique et historique de leur enchaînement; mais c'est une vertu comme une autre, nécessaire et méritoire au même titre que les autres.

De même, et par une conséquence naturelle du point de vue intellectualiste auquel ils se placent, les scolastiques confondent, en général, la justification et la sanctification. L'homme, disent-ils, n'est justifié et n'obtient la rémission de ses péchés que dans la mesure où il est déjà sanctifié, où il possède la justice, laquelle est à la fois un don de la grâce et un effort de la volonté. Ceux des scolastiques qui insistent le plus sur la valeur de l'œuvre objective de la rédemption et sur les mérites infinis de la mort de Christ, n'échappent pas à cette confusion : c'est le cas, par exemple, d'*Anselme* et de *Thomas d'Aquin*.

J'ai exposé avec détail la doctrine d'ANSELME sur la rédemption. On a vu que le sacrifice de Jésus-Christ, qui est l'offrande absolument volontaire d'une vie divine et sainte, a une valeur suffisante aux yeux de Dieu pour couvrir tous les péchés des hommes et effacer la coulpe infinie du péché. Cette valeur est même plus que suffisante, et infiniment plus —*plus in infinitum*— en sorte que la satisfaction offerte par le Sauveur est surabondante. Ces mérites infinis du Christ sont imputés par la miséricorde de Dieu au pécheur croyant. C'est le salaire et la récompense du Fils, envers qui le Père a contracté une sorte de dette, dont il ne peut s'acquitter que de cette manière.

Une semblable doctrine de la rédemption objective et de

l'expiation devait conduire Anselme à une doctrine paulinienne de la justification, c'est-à-dire à la justification considérée comme un acte de Dieu par lequel il déclare juste le pécheur qui croit, quoiqu'il ne soit pas juste, et lui pardonne ses péchés, non en considération d'aucun mérite personnel, mais en considération des mérites infinis de Jésus-Christ. Anselme, en effet, entend quelquefois la justification dans ce sens, et la distingue nettement de la sanctification qui la suit, qui procède d'elle et qui est le résultat de l'œuvre du Saint-Esprit en nous. Mais, le plus souvent, il abandonne ce point de vue, il confond la justification avec la sanctification et il réclame les œuvres en même temps que la foi pour justifier le pécheur.

Il est entraîné à cette inconséquence par sa notion trop intellectualiste de la foi, comme aussi par les idées ascétiques et hiérarchiques qu'il partageait avec tout son siècle. Il ne faut pas oublier qu'Anselme était moine et qu'il était archevêque. Or, une notion rigoureuse de la justification par la foi, par les seuls mérites de Jésus-Christ, telle qu'elle découlait de sa doctrine de l'expiation, aurait rendu inutiles les œuvres monastiques et ébranlé le fondement sur lequel s'appuyait tout l'édifice de la hiérarchie sacerdotale.

Thomas d'Aquin insistait presque aussi énergiquement qu'Anselme sur la valeur infinie de la mort de Christ. Il enseignait, lui aussi, la *satisfactio superabundans*. Il devait être conduit, lui aussi, par de telles prémisses à la doctrine paulinienne de la justification par la foi. Et l'on pourrait trouver, en effet, dans ses écrits, maint passage favorable à cette doctrine. Mais ce ne sont là que des traits isolés et démentis par le reste de son enseignement. Il se fait habituellement de la justification une notion qui tend à la confondre avec la sanctification.

La justification, selon Thomas d'Aquin, consiste en ce que, par l'action de la grâce divine, l'homme est replacé dans un rapport normal vis-à-vis de Dieu, et, d'injuste qu'il é:ait, devient juste. La justification est donc un changement d'état. C'est l'état de justice, ou de sainteté, succédant à l'état de péché, ou d'injustice — *justificatio est motus de contrario in contrarium*, *transmutatio de statu injustitiæ ad statum justitiæ*. — La rémission des péchés constitue un des éléments de la justification, ou de l'état de justice. Mais la rémission des péchés elle-même n'est possible qu'après une effusion, une communication de la grâce — *infusio gratiæ*. — La présence de la grâce dans le cœur du pécheur lui communique une justice qui le rend agréable à Dieu ; cette justice efface la coulpe du péché et permet à Dieu de pardonner. Les œuvres, fruits de la grâce, sont nécessaires pour que le pécheur soit justifié et pardonné. La justification se confond dès lors avec la sanctification ; et la rémission des péchés elle-même, qui est un des éléments de la justification, n'est accordée au pécheur que lorsque, par l'effet de la grâce, il est devenu juste, de pécheur qu'il était.

Nous trouvons la confirmation de ce point de vue antipaulinien dans les idées de Thomas d'Aquin sur la foi. On constate chez lui la même notion intellectualiste de la foi, qu'on rencontre chez la plupart des scolastiques. La foi est pour Thomas un acte de l'intelligence, une simple croyance, une adhésion de l'esprit à certaines vérités. Et, comme cette foi tout intellectuelle ne suffirait pas à justifier le pécheur, il faut que l'obéissance et l'amour viennent s'y ajouter pour qu'elle soit efficace. De là la distinction établie par Thomas d'Aquin entre la *fides informis* et la *fides formata* (*Sum* , *pars* II, 2 ; qu. 4, art. 3). La première est la foi pure et simple, acte de l'intelligence seule ; la seconde est la foi accompagnée de l'amour et de l'obéis-

sance, c'est-à-dire de certaines dispositions du cœur et de certains actes de la volonté. C'est la seconde seule qui justifie, ce qui revient à dire que la justification a pour fondement véritable, non pas la foi, mais les œuvres de l'obéissance et de l'amour.

Cette distinction entre la *fides informis* — ou *informata* — et la *fides formata* est restée classique au moyen âge et on la retrouve chez la plupart des scolastiques. Elle confirme ce que nous disions tout à l'heure de la fausse idée que se font les scolastiques de la justification, qu'ils confondent généralement avec la sanctification.

Pierre Lombard est le seul qui se sépare sur ce point, au moins en une certaine mesure, des autres scolastiques. Il se fait de la foi et de la justification une idée plus vraie et plus conforme à l'enseignement apostolique, en particulier à celui de saint Paul.

Il distingue deux sortes de foi ; ce qu'il appelle croire *à* Dieu, et ce qu'il appelle croire *en* Dieu — *aliud est credere in Deum, aliud credere Deo* — (*Sent.*, III, 23). Croire *à* Dieu, c'est croire que Dieu est, qu'il est juste et tout-puissant, qu'il est notre créateur et notre juge. Mais cette foi tout intellectualiste n'est qu'une croyance stérile et morte. Le cœur n'y est pour rien, et elle ne peut produire l'obéissance et l'amour. Les méchants croient à Dieu de cette manière, et cela ne leur sert de rien. « Les démons aussi croient qu'il y a un Dieu, et ils en tremblent, » dit saint Jacques (II, 19). Croire *en* Dieu, au contraire, c'est avoir la foi vivante, qui n'est pas simplement une croyance, une opinion de l'esprit, mais une confiance et un don du cœur. L'homme qui croit ainsi s'unit à Dieu ; il compte sur lui ; il reçoit et accepte sa grâce, et lui offre, en échange, son obéissance et son amour. La foi, ainsi entendue, est déjà amour et obéissance — *credere in Deum est credendo*

*amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et ejus membris incorporari* (*ibid.*). Aussi cette foi est-elle justifiante et sanctifiante — *per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari.* — Phrase remarquable, où je trouve trois affirmations à relever : la justification par la foi (*per*), la distinction entre la justification et la sanctification (*deinde*), et enfin, la conception de la première comme source et principe de la seconde (*ut*).

Les représentants de l'ÉCOLE MYSTIQUE se font en général une idée plus juste de la foi que les scolastiques proprement dits. Leur notion est moins extérieure, moins intellectualiste, plus morale, plus vivante, plus mystique en un mot ; mais ils ne savent pas distinguer nettement la justification de la sanctification. *Jean Wessel*, de Groningue, qui se rattache à cette école, a prononcé, sur l'impuissance de l'homme à se justifier par ses œuvres, quelles qu'elles soient, et sur la nécessité du salut par grâce et par la foi, des paroles qui font déjà pressentir celles de Luther.

Malgré les affirmations ou les protestations isolées de quelques docteurs, il n'en reste pas moins vrai que la doctrine dominante, celle qui détermine la pratique ordinaire au sein de l'Église, c'est la doctrine du mérite des œuvres, correspondant à la doctrine semi-pélagienne de la suffisance des forces naturelles pour faire le bien. Ceci nous conduit à la doctrine de la grâce.

### 2° La grâce et la prédestination.

La doctrine augustinienne est de plus en plus abandonnée au moyen âge. Elle est même condamnée comme une hérésie quand elle est reproduite dans toute sa rigueur par

quelque disciple attardé et conséquent d'Augustin. C'est ce qui arriva, en effet, au IX^e siècle, à propos de la doctrine de la prédestination.

Un moine d'Orbais (diocèse de Soissons), nommé GOTTESCHALK, frappé du relâchement de la doctrine de l'Église relative à la grâce et à la prédestination, entreprit de remettre en honneur la doctrine augustinienne de la grâce inconditionnelle, irrésistible et inamissible. Mais il renchérit encore sur Augustin, et professa la prédestination absolue. Augustin n'avait parlé que de la prédestination des élus à la vie éternelle. Les réprouvés, Dieu ne les prédestine pas à l'enfer : il les abandonne à eux-mêmes, et leur péché les mène à leur perte. Gotteschalk parle d'une double prédestination — *geminam prædestinationem, sive electorum ad requiem, sive reprobatorum ad mortem :* — le tout, pour ôter à l'homme tout sujet de se glorifier.

*Raban Maur*, archevêque de Mayence, accusa cette doctrine d'hérésie, prétendant que, d'après Gotteschalk, Dieu prédestinait les hommes au péché. Telle n'était pas cependant la pensée de Gotteschalk. Il disait que ceux à qui Dieu ne donnait point sa grâce, demeuraient sous la puissance du péché, en vertu de la chute d'Adam, et que Dieu, à cause de leur péché, les prédestinait à la mort. Le décret divin n'avait donc pas pour objet le péché des hommes, mais leur condamnation. Toute la différence qui sépare Gotteschalk d'Augustin, c'est que le premier affirme deux décrets au lieu d'un seul, deux prédestinations au lieu d'une. Mais cette différence est plutôt dans la forme et dans les mots que dans le fond des choses ; car il est clair que ceux que Dieu ne destine pas à la vie éternelle, il les destine par cela même à la mort. Le pauvre moine n'en fut pas moins condamné comme hérétique, et mis en prison par son métropolitain, *Hincmar* de Reims.

Il trouva cependant des défenseurs qui plaidèrent sa

cause, en justifiant sa doctrine comme d'accord avec celle d'Augustin : par exemple, *Prudence*, évêque de Troyes, *Ratramne*, moine de Corbie, et *Servatus Lupus*, abbé de Ferrières. De là une controverse qui fut, en Gaule, au IXe siècle, comme un écho lointain de la controverse pélagienne. Pour y mettre fin, Hincmar convoqua un synode à Quiersy (853). On y formula, en quatre articles ou chapitres (*capitula carisiacensia*), la doctrine de la prédestination et de la grâce. Ces articles rejettent l'expression de « prédestination double » — *gemina prædestinatio*. Ils affirment une seule prédestination, celle des élus, déterminée par la prescience de Dieu. Dieu prédestine au salut ceux qu'il sait devoir accepter sa grâce et s'en servir, — car la grâce peut être repoussée, et n'est pas irrésistible. Les autres, demeurant volontairement dans le péché, sont réservés à la condamnation. On peut dire, si l'on veut, que Dieu destine ces derniers à la condamnation, comme il destine les premiers au salut; mais c'est parce qu'il prévoit le mauvais usage qu'ils feront de leur libre arbitre. Il n'y a donc là que la double application de la même loi, ou du même décret, en vertu duquel Dieu donne à chacun ce qu'il a mérité. Aussi le synode de Quiersy affirme-t-il l'universalité de la grâce. Dieu veut le salut de tous les hommes, et Jésus-Christ est mort pour tous. Ceux qui ne sont pas sauvés ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes. La faute en est à eux seuls, s'ils n'ont pas cru, et si leur foi n'a pas été persévérante et agissante par la charité.

Toutefois, le concile de Quiersy ne mit pas fin à la controverse. En 855, un autre synode fut convoqué à Valence par *Remi*, archevêque de Lyon, qui avait pris parti pour Gotteschalk. Là on exposa, également en quatre chapitres, une doctrine contraire à celle de Quiersy, c'est-à-dire la doctrine strictement augustinienne, la prédestination inconditionnelle et absolue, réservant les uns à la vie

éternelle, les autres à l'éternelle condamnation. On ajoutait que Jésus-Christ n'est mort que pour les seuls élus. — Gotteschalk n'en demeura pas moins en prison, où il mourut.

Quoique la question débattue n'ait pas été tranchée par une autorité supérieure, comme le pape ou un concile général, la doctrine du synode de Quiercy prévalut, et les idées augustiniennes furent de plus en plus abandonnées. La majorité des scolastiques reproduisent sur ce point la conception semi-pélagienne. On peut les diviser en deux groupes, selon qu'ils se rapprochent davantage d'Augustin ou de Pélage.

*1er Groupe.* — ANSELME est celui de tous les scolastiques qui se rapproche le plus d'Augustin. Cependant, il ne le suit pas jusqu'au bout. Il revendique le libre arbitre dans son traité *De libero arbitrio*, et il s'efforce de le concilier avec la prédestination qu'il entend d'une façon assez stricte. Il écrivit dans ce but spécial un livre intitulé *De concordia præscientiæ, et prædestinationis, necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio*. La liberté, selon lui, est un attribut inhérent à la nature humaine. C'est le caractère constitutif de la volonté, qu'on ne peut enlever à l'homme sans le détruire. Aussi la liberté a-t-elle survécu au désastre de la chute. Elle subsiste en face de la grâce divine, laquelle n'est pas irrésistible. Et c'est l'usage que chaque homme fera de cette liberté, qui détermine le décret divin qui le concerne.

BERNARD de Clairvaux admet aussi à la fois la liberté et la grâce augustinienne, et il s'efforce comme Anselme de concilier ces deux termes dans un traité *De gratia et libero arbitrio*. Comme Anselme aussi, et plus ouvertement encore, il nie le caractère irrésistible de la grâce. Il y a pour lui deux facteurs dans l'œuvre du salut : la

grâce, qui donne, et la liberté, qui reçoit. Il faut que la liberté accepte ce qu'offre la grâce. Ainsi, non seulement l'homme doit ne pas résister, mais il doit prêter son concours actif.

C'est THOMAS D'AQUIN qui a donné à la doctrine catholique de la grâce sa forme définitive. Il consacre à cette question un long chapitre de sa somme théologique (P. III, qu. 2, art. 10), et il cherche, avec son habileté et sa subtilité ordinaires, à concilier la doctrine augustinienne de la grâce, qu'il prétend maintenir, et la doctrine du mérite des œuvres, qui tient une place si importante dans le système catholique.

Il commence par établir, sur les pas d'Augustin, que, par suite de la chute et du péché originel (perte de la grâce, et altération des *pura naturalia*), l'homme est absolument incapable de faire par lui-même le bien. Sa volonté n'est libre que pour le mal et ne peut faire que le mal, car l'amour de Dieu, condition essentielle de toute action vraiment bonne, lui est impossible. Il faut donc que la grâce de Dieu le prévienne, le cherche du dehors et le sollicite à faire le bien. C'est ce que Thomas appelle la grâce prévenante — *gratia præveniens* — laquelle est entièrement inconditionnelle et imméritée, puisqu'elle précède tout mérite venant de l'homme. Cette grâce n'est pas irrésistible : il faut lui céder volontairement et agir d'après son impulsion.

Mais la grâce prévenante ne suffit pas. Après avoir été sollicités, il nous faut être aidés. Il faut que nous recevions la grâce coopérante — *gratia cooperans*, *comitans*, *habitualis*. La première grâce n'était qu'une sollicitation du dehors, une invitation passagère à faire le bien. Celle-ci est une force intérieure et continue, un appui constant, un concours habituel que Dieu prête à l'homme pour le rendre capable d'accomplir le bien. La première était incondition-

nelle, imméritée, et n'était pas irrésistible. La grâce coopérante est conditionnelle ; l'homme doit la mériter par sa docilité à céder aux sollicitations de la première. Si, docile à ces impulsions de la grâce prévenante, l'homme commence à désirer le bien, à l'aimer, à le vouloir, il reçoit comme récompense la grâce concomitante, par laquelle il est rendu capable d'accomplir les bonnes œuvres — *opera meritoria.* — Cette seconde grâce est seule irrésistible pour Thomas, tandis qu'Augustin enseignait une grâce irrésistible et imméritée à tous les degrés.

Les bonnes œuvres ainsi accomplies par le libre arbitre de l'homme rétabli et soutenu par la grâce, sont méritoires à un double titre. Ce sont des œuvres à la fois humaines et divines. Considérées comme provenant de la volonté humaine, leur mérite est assez mince, et ne serait pas digne d'obtenir la vie éternelle. Ce mérite est réel toutefois, et il est convenable que Dieu en tienne compte à l'homme, qu'il récompense ses efforts, quelque minimes qu'en soient les résultats. C'est le *meritum ex congruo.* Considérées au contraire comme accomplies par la grâce du Saint-Esprit, ces œuvres ont un mérite tout autre, supérieur, divin, qui les rend dignes du salut éternel. C'est le *meritum ex condigno.* C'est par ce mérite spécial que l'homme obtient la justification et la rémission de ses péchés. Le fondement évangélique du salut est donc déplacé.

2° *groupe.* — Duns Scot ne s'accorde pas plus avec Thomas sur la doctrine de la grâce que sur celle du péché. Il se sépare davantage d'Augustin, pour se rapprocher plus de Pélage.

Pour lui, la conséquence du péché originel, c'est la perte de la grâce et de la justice surnaturelle. Mais la nature primitive de l'homme n'a subi aucune altération. Les con-

ditions de sa vie morale demeurent les mêmes. L'homme possède donc la liberté de faire le bien. Il peut résister au mal et accomplir la loi de Dieu. Tous les commandements de la loi divine se ramènent à un seul, qui résume tous les autres : *Dilige Dominum Deum super omnia.* Or, l'homme peut, par ses seules forces, et sans le secours de la grâce, aimer Dieu, ou du moins commencer à l'aimer. Mais sa volonté est faible et vacillante, et, pour persévérer dans cet amour, il a besoin d'un secours de la grâce qui vienne fortifier et affermir sa volonté. C'est par le bon usage que fait l'homme de ses forces naturelles qu'il mérite de recevoir la grâce. Tel est, suivant Duns Scot, le *meritum ex congruo.* Ce mérite, du reste, est insuffisant pour obtenir le salut. Pour posséder un mérite digne de la vie éternelle, il faut à l'homme le secours de la grâce, par laquelle il accomplit des œuvres entièrement bonnes, dont la vie éternelle sera la récompense. Ainsi la grâce confère à l'homme le *meritum ex condigno.* Mais cette grâce, remarquons-le, est tout d'abord méritée par les bonnes œuvres naturelles, et elle doit être librement acceptée par la volonté, qui, ensuite, doit encore concourir avec elle.

En définitive, ce qui sauve, d'après Scot, ce sont les œuvres, les mérites de l'homme, et non pas la foi par laquelle il accepte le salut déjà accompli par Jésus-Christ. Ce qui sauve, c'est le *meritum ex condigno*, c'est-à-dire les œuvres accomplies par l'homme avec le secours de la grâce divine, ce que j'appellerai les bonnes œuvres surnaturelles. Et celles-ci ne sont qu'une conséquence du *meritum ex congruo*, c'est-à-dire des bonnes œuvres naturelles, par lesquelles on mérite le don de la grâce. Ainsi, l'homme mérite deux fois le salut. Il mérite d'abord la grâce par le bon usage qu'il fait de ses facultés naturelles. Il mérite ensuite le salut lui-même, par le bon usage qu'il fait de la grâce. L'ordre établi par l'Évangile est renversé.

C'est l'homme qui fait les premiers pas vers Dieu. C'est l'homme qui donne à Dieu, pour recevoir en retour quelque chose de lui.

Il en est de même, au fond, dans la doctrine de Thomas, malgré quelques différences apparentes. Ce qui sauve, ce sont les bonnes œuvres — *opera meritoria* — accomplies par la grâce coopérante, laquelle est méritée par le bon usage que fait l'homme de la grâce prévenante. Il est clair que ni Thomas, ni surtout Scot, avec de telles idées sur la grâce, ne pouvait admettre la prédestination au sens augustinien. Ils la subordonnent l'un et l'autre à la prescience divine. Dieu prédestine au salut, en leur accordant sa grâce, ceux qu'il prévoit devoir mériter cette grâce, l'accepter et en faire un bon usage.

Ainsi, la doctrine augustinienne de la grâce tend à disparaître de plus en plus de l'Église, comme la doctrine augustinienne de la prédestination. Au commencement du XIVe siècle, un théologien anglais, THOMAS BRADWARDINE — *doctor profundus*, — professeur à Oxford et plus tard archevêque de Cantorbéry, qui fut le maître et le précurseur de Wicleff, renouvela la tentative de Gotteschalk. Lui aussi fut frappé de l'oubli dans lequel était tombée la doctrine de la grâce. Il entreprit de réagir contre les influences pélagiennes dominantes et de remettre en honneur la théologie d'Augustin. Il écrivit dans ce but un grand ouvrage, sous ce titre significatif: *De causa Dei adversus Pelagium libri III*. Dans son avant-propos, il se plaint de ce que la plupart des docteurs de l'Église suivent Pélage dans ses erreurs, et prennent parti avec lui pour le libre arbitre et pour la suffisance des forces naturelles de l'homme, contre la grâce divine et ses illustres défenseurs: l'apôtre Paul et le grand Augustin. Il entreprend ensuite de démontrer que l'homme est entièrement esclave du péché, et qu'il

ne peut être sauvé que par un acte souverain, absolu, inconditionnel de la grâce divine. Mais, comme Gotteschalk, il dépasse Augustin, en affirmant que la volonté toute puissante de Dieu contraint d'une manière irrésistible toutes les volontés créées à agir dans tel ou tel sens. C'est le déterminisme absolu; c'est une sorte de panergisme divin.

Thomas Bradwardine fut accusé d'hérésie, et ne dut qu'à sa haute position ecclésiastique d'échapper à la persécution. Il eut pour disciple et successeur Wicleff, qui fut hautement désavoué et condamné par l'Église.

Ainsi, les remarques que nous avons faites à propos de la doctrine de la rédemption s'appliquent également à celle de la grâce. Thomas d'Aquin a formulé la doctrine de la grâce, comme Anselme avait formulé celle de la satisfaction. Cette doctrine se rapprochait beaucoup d'Augustin, car elle proclamait l'impuissance de l'homme, la nécessité de la grâce, et cela à deux degrés, comme grâce prévenante et comme grâce coopérante. La théorie augustinienne, bien qu'affaiblie, est donc encore professée. Mais la plupart des docteurs s'en écartent pour se rapprocher de Pélage. Bientôt, Augustin n'a de disciples que parmi ceux que l'Église désavoue ou condamne. Et, d'ailleurs, la doctrine de la grâce, comme celle de l'expiation, devient une lettre morte, enfouie dans les livres des docteurs, d'où personne ne songe à la tirer. Elle demeure stérile. Elle est comme non avenue dans la pratique, et le salut n'est plus considéré comme un don de la grâce de Dieu, que l'homme reçoit par la foi : c'est le prix des mérites de l'homme, tant des œuvres par lesquelles il mérite la grâce que de celles qu'il accomplit avec l'aide de la grâce.

Ainsi, malgré la doctrine de la satisfaction suffisante, surabondante, infinie, formulée par Anselme, malgré la doctrine de la grâce exposée par Thomas, ce qui prévaut

dans la pratique, c'est le mérite des œuvres, le salut obtenu comme une récompense, acheté à un certain prix, par des pratiques extérieures, par des indulgences, par les sacrements.

Cela vient de ce qu'il y a, dans la doctrine du salut gratuit, du salut par la foi, quelque chose qui répugne à notre orgueil et à notre cœur naturel. Croire à la grâce, accepter le salut comme un don gratuit de Dieu, c'est passer condamnation sur nous-mêmes, c'est nous reconnaître pécheurs, perdus, impuissants. Rien ne nous coûte davantage. Voilà ce qui explique comment nous constatons dans l'histoire des dogmes les deux faits suivants :

1° La doctrine du salut gratuit fut la première à s'altérer dans l'Église ; nous la voyons compromise dès le second siècle ;

2° Cette altération subsista et s'aggrava de plus en plus, à mesure que toutes les autres doctrines chrétiennes qui conduisent à celle-là (satisfaction, grâce, etc.), étaient formulées avec une plus grande précision. Surtout, la doctrine du salut gratuit fut méconnue et oubliée dans la pratique, quoiqu'elle fût encore professée en théorie, mais avec des interprétations et des réserves qui la dénaturaient et allaient jusqu'à la détruire.

### 3° Les Sacrements.

La question des sacrements a une grande importance au moyen âge, et cette importance s'accroît à mesure que se perd davantage la notion du salut par la foi. Ce furent les scolastiques qui formulèrent sur ce point la doctrine de l'Église, en fixant le nombre et la notion des sacrements, restés jusque-là indécis. Ils achevèrent ainsi le grand travail de systématisation du dogme catholique, et posèrent, pour ainsi dire, le couronnement de l'édifice.

*Pierre Lombard* fut le premier à fixer à sept le nombre des sacrements, savoir : le baptême, la confirmation, la pénitence, l'Eucharistie, le mariage, l'ordre et l'extrême-onction. Toutefois il y eut encore après lui quelques incertitudes et quelques fluctuations sur ce point parmi les docteurs. Ce fut *Thomas d'Aquin* qui trancha la question. Il justifia le nombre de sept par toutes sortes de considérations mystiques. Depuis lors, ce nombre fut définitivement adopté. Il fut sanctionné, en particulier, au concile de Latran de 1215.

Quant à la notion du sacrement, elle fut définitivement fixée par *Pierre Lombard* et *Thomas*. Pierre Lombard, dans son livre des Sentences, définit ainsi le sacrement : *Sacramentum proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat* (liv. IV, dist. 13). Le sacrement est donc un signe de grâce, qui contient et confère la grâce signifiée. Thomas d'Aquin reproduit la définition de Pierre Lombard, en y ajoutant des développements nouveaux.

Ainsi, il distingue les sacrements de la nouvelle alliance des rites de l'ancienne (circoncision et sacrifices). Ces rites n'étaient pas de véritables sacrements, car ils n'avaient aucune vertu effective. Ils ne contenaient pas la grâce, et ne pouvaient la communiquer. Pourquoi donc ? Parce que ce n'était là que des types, des symboles, l'ombre des biens à venir, ayant une valeur fictive, purement symbolique et prophétique, aussi longtemps que Christ n'avait pas paru pour accomplir son œuvre. Les sacrements de la nouvelle alliance ont, au contraire, une efficacité positive, parce qu'ils expriment des réalités déjà accomplies, celles que Jésus-Christ lui-même a consommées sur la croix. Les grâces de l'Évangile, n'étant plus des promesses, mais des biens actuels, peuvent être réellement contenues dans les sacrements et communiquées par eux.

Ces grâces sont de deux sortes : les unes indélébiles, les autres passagères. De là la distinction que Thomas établit entre deux classes de sacrements :

1° Les sacrements qui ne s'administrent qu'une seule fois, parce qu'ils confèrent une grâce indélébile : ce sont le baptême, la confirmation et l'ordre. Le baptême introduit l'homme une fois pour toutes dans la famille chrétienne. Il lui confère une grâce spéciale et inamissible, celle de la purification. La confirmation se rattache étroitement au baptême. C'est le baptême d'esprit après le baptême d'eau, c'est la régénération succédant à la purification. L'ordre enfin introduit pour toujours le chrétien dans la famille des prêtres. Ici encore, il y a une grâce spéciale et inamissible, une onction sainte, imprimant à celui qui l'a reçue un caractère sacré et ineffaçable ;

2° Les sacrements qui s'administrent plusieurs fois, parce que la grâce qu'ils confèrent, quoique réelle et effective, a cependant quelque chose de temporaire ; elle s'épuise et doit se renouveler. Ce sont les sacrements de l'Eucharistie, de la pénitence, du mariage et de l'extrême-onction (*Sum.*, III, qu. 63, art. 2).

D'où vient cette vertu efficace des sacrements ? Pierre Lombard ne l'avait pas dit. Thomas l'indique, en l'appelant une *virtus instrumentalis*. Par ce mot, il attribue expressément la vertu du sacrement au sacrement lui-même, à l'acte qui sert comme de véhicule et d'instrument à la grâce. Sans doute, dit-il, la grâce vient de Dieu, qui en est la vraie source et la cause principale — *causa principalis*. — Mais Dieu communique cette grâce à l'homme par le moyen du sacrement. L'acte sacramentel est donc la cause instrumentale et nécessaire, le canal obligé, l'intermédiaire indispensable de la grâce. Il en est dès lors la cause immédiate et prochaine, tandis que Dieu en est la cause lointaine et médiate (*Sum.*, III, qu. 62, art. 1).

*Duns Scot* se séparait sur ce point de Thomas d'Aquin. Pour lui, c'est Dieu qui est la cause immédiate et prochaine de la grâce conférée dans le sacrement. Ce n'est pas le sacrement lui-même qui agit, c'est Dieu qui opère directement dans le cœur du fidèle, au moment où le sacrement est administré.

Développez l'idée du sacrement cause instrumentale, c'est-à-dire immédiate et prochaine, de la grâce, et pressez-en les conséquences : vous arriverez à la doctrine de l'*opus operatum*. C'est ce que fit déjà Thomas d'Aquin. Il affirma que les sacrements communiquent la grâce qui leur est attachée par la seule vertu de l'acte sacramentel lui-même — *per virtutem suæ formæ*, — ou, comme dit Scot, *ex virtute operis operati*. La seule condition requise, c'est que le sacrement soit administré en bonne forme, selon le but et la règle de son institution. C'était la conséquence naturelle des principes posés. Si Dieu agit toujours, soit directement soit médiatement, par le sacrement, il est clair que peu importent les dispositions des hommes qui administrent ou qui reçoivent le sacrement : elles ne sauraient faire obstacle à l'action toute-puissante de Dieu.

La doctrine de l'*opus operatum* ne fut du reste jamais présentée dans toute sa crudité. Tout en affirmant que l'efficacité du sacrement ne dépend que de l'acte sacramentel lui-même, on exigeait cependant certaines conditions.

Celui qui l'administrait devait le faire selon le but et la règle de son institution, dans l'esprit de l'Église, et dans l'intention que le sacrement eût son plein effet, intention que l'officiant devait associer à celle de l'Église. Il suffisait cependant que cette intention fût habituelle, générale, et non actuelle, précise, au moment même où le sacrement était administré. C'est ce que dit Thomas d'Aquin, et il reconnaît sans difficulté que des prêtres distraits ou même indignes, c'est-à-dire incrédules et immoraux, peuvent

conférer par les sacrements les grâces que Dieu y a attachées (*ibid.*, qu. 64, art. 5-10).

Quant à ceux qui reçoivent le sacrement, on leur demande la foi, la repentance et l'amour. Mais on ajoute, par une évidente contradiction, que l'efficacité du sacrement est indépendante de ces dispositions. Elle vient uniquement de l'acte même, pourvu qu'il soit régulièrement accompli. On comprend tous les abus auxquels pouvait donner lieu, dans la pratique, une telle théorie. Elle devint un oreiller commode pour la paresse spirituelle, et transforma la religion en un ensemble d'actes purement mécaniques, sans influence réelle sur le cœur et sur la vie.

Il nous reste à dire un mot de quelques-uns des principaux sacrements.

Quoique tous les sacrements fussent placés, en un certain sens, sur la même ligne, les sacrements du baptême et de la Cène demeuraient les sacrements par excellence.

Il ne fut rien ajouté d'important aux idées que l'on se faisait déjà dans la période précédente sur le *Baptême*. On continua à y voir une condition nécessaire du salut, et à enseigner la damnation des enfants morts sans baptême. Le baptême confère, d'après les scolastiques, une régénération, une purification surnaturelle, qui efface la souillure du péché originel, et qui rend l'homme agréable à Dieu, en l'introduisant dans l'alliance de grâce, dans la grande famille des rachetés, dans l'Église.

Mais la doctrine de la *Cène* subit dans notre période une transformation importante. C'est pendant le moyen âge, en effet, que se formula d'une manière définitive la théorie de la *transsubstantiation*, qui est demeurée la doctrine catholique par excellence, et le centre du culte romain tout entier

Un fait remarquable, bien qu'il soit peu connu, c'est que

l'Orient précéda sur ce point l'Occident. Nous trouvons la transsubstantiation affirmée par l'Église grecque plusieurs siècles avant qu'elle le soit dans l'Église latine d'une manière générale, officielle et définitive. L'apparition de cette doctrine en Orient coïncida avec la fameuse querelle des images. Le culte des images conduisait facilement au culte de l'hostie, et le culte de l'hostie à la doctrine de la transsubstantiation. Ce fut l'inverse de l'Occident, où la théorie plus tard conduisit au culte. En Orient, la théorie ne fut que la traduction en langage théologique des tendances superstitieuses de la piété populaire. Aussi la voyons-nous défendue par les partisans des images, et attaquée par leurs adversaires. Et le second concile de Nicée (787), qui consacra définitivement le culte des images, sanctionna aussi la doctrine de la transsubstantiation. Nous lisons, en effet, dans ses Actes : « Le pain et le vin sont le corps et le sang du Seigneur, qui sont offerts dans la cérémonie de la messe en sacrifice non sanglant, et qui sont mangés par les fidèles dans l'Eucharistie. »

Ainsi, nous voyons affirmé par un concile, en Orient, dès la fin du du VIII^e^ siècle, ce qui ne sera proclamé en Occident comme doctrine de l'Église qu'au commencement du XIII^e^ siècle. Toutefois, les Grecs ne précisèrent pas autant la chose que le firent plus tard les Latins, et ils n'allèrent jamais jusqu'au bout des conséquences logiques, savoir, la communion sous une seule espèce.

Quoique le second concile de Nicée eût été reconnu en Occident comme œcuménique (le VII^e^ de la série), ses décisions sur les images rencontrèrent, en France surtout, d'assez vives résistances, et, malgré ses affirmations relativement au pain et au vin, dans lesquels le corps et le sang de Jésus-Christ sont mangés par les fidèles, l'opinion dominante dans l'Église latine demeura longtemps l'ancienne opinion, qui avait été celle d'Augustin, d'après laquelle le

pain et le vin; tout en demeurant physiquement les mêmes, étaient les images du corps et du sang du Seigneur. Une force spirituelle, une vertu sacramentelle, était attachée par là aux espèces, et venait, comme une véritable nourriture et un véritable breuvage, nourrir l'homme spirituel.

Mais la tendance toujours croissante à matérialiser le culte et à y mêler des éléments superstitieux, conduisit le peuple à transformer les images en réalités, et à ne plus voir dans le pain et le vin que le corps et le sang du Seigneur dont ils étaient les emblèmes. Vers le milieu du IXe siècle, Paschase Radbert, abbé de Corbie, celui qui le premier avait parlé de l'immaculée conception de la Vierge, fut aussi le premier à donner une forme théologique à la croyance populaire relative à l'Eucharistie. Il écrivit, en 830 ou 832, un traité intitulé : *Liber de corpore et sanguine Domini*, qu'il adressa plus tard à Charles-le-Chauve. Il y affirme que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ se trouvent dans la communion, sous les apparences visibles du pain et du vin. Par la consécration s'opère ce changement de substances — *sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur* (II, 2). Les formes subsistent, pour exercer la foi, et ménager la débilité des sens, quoique parfois le vrai corps soit apparu aux communiants, sous la forme d'un agneau ou d'un enfant sur l'autel. Mais, visible ou non, le corps est présent. C'est le même corps qui est né de Marie, qui a souffert, qui est mort et qui est ressuscité. C'est ce corps qui est créé de nouveau, d'une manière surnaturelle, par le Saint-Esprit ; en sorte que la consécration des espèces est comme une seconde incarnation, non moins miraculeuse que l'autre. Ce corps est réellement mangé par les fidèles ; mais, au lieu d'être soumis aux lois ordinaires de la digestion, il

s'assimile immédiatement, tout entier et pour toujours, à notre chair et à notre sang. Et, après s'être ainsi incorporé à notre substance, il exerce en nous une double action : il nourrit l'homme spirituel, et il féconde et développe les germes du corps glorifié.

Cette doctrine parut nouvelle et étrange. Elle fut combattue comme hérétique par les docteurs les plus autorisés du IXe siècle, *Raban Maur*, *Ratramne* de Corbie, *Scot Erigène*, et d'autres encore, qui tous se prononcent dans le sens de l'opinion ancienne, qui avait pour elle la grande autorité d'Augustin. RATRAMNE surtout se montra très ardent dans la lutte. Comme il avait attaqué Radbert à propos de l'immaculée conception de Marie, il l'attaqua aussi à propos de l'Eucharistie. Il publia un traité ayant le même titre : *De corpore et sanguine Domini*, qui est la réfutation du traité de Paschase. Il n'y a point, dit-il, dans l'Eucharistie, de transformation corporelle, mais une simple transformation spirituelle. Le pain et le vin demeurent du pain et du vin ; mais, sous l'enveloppe de ces éléments visibles, se trouvent contenus d'une façon spirituelle le corps et le sang de Jésus-Christ. Ce corps n'est pas le corps terrestre, né de Marie et qui a été crucifié ; c'est le corps glorifié, le corps spirituel — *sub velamento corporei panis corporeique vini, spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis existit.* — Cela ne veut pas dire qu'il y a dans le sacrement, comme l'enseignera plus tard Luther, deux choses distinctes : les espèces matérielles et le corps spirituel du Seigneur, l'une étant le contenant dont l'autre est le contenu (*in*, *cum*, *sub pane*). Il n'y a qu'une seule et même substance, laquelle matériellement est le pain et le vin, mais spirituellement et sacramentellement, le mystère du corps et du sang du Seigneur. Ce qui le prouve, c'est la comparaison que fait Ratramne entre la sainte Cène et le baptême. L'eau du baptême n'est

matériellement que de l'eau ; mais, par la vertu du Saint-Esprit qui y est unie, cette eau devient une eau salutaire et vivifiante, l'eau qui purifie et qui régénère. De même, dans l'Eucharistie, le pain et le vin ne sont matériellement que du pain et du vin; mais ces éléments corporels ont une vertu et une efficace spirituelles. Ils sont l'image et le gage — *imago, pignus, figura* — d'une grâce spirituelle, c'est-à-dire de la communion au corps et au sang de Jésus-Christ. Ce qui est vu et mangé est périssable et nourrit le corps périssable à la façon de tout autre aliment. Ce qui est spirituel est reçu par la foi et nourrit l'âme immortelle.

La doctrine de Ratramne rappelle, ou le voit, par certains côtés, la doctrine luthérienne de la consubstantiation, car elle affirme la présence réelle du corps spirituel et glorifié de Christ et non de son corps terrestre et matériel ; et, par d'autres côtés, elle rappelle la doctrine calviniste de la manducation spirituelle, car elle enseigne qu'aux éléments visibles est attachée une grâce spirituelle, à laquelle on participe spirituellement par la foi.

Mais la doctrine de Radbert avait pour elle un double appui, qui devait un jour ou l'autre lui donner la victoire. C'était, d'une part, le peuple, dont elle flattait les instincts grossiers, superstitieux et charnels, l'amour du merveilleux et de tout ce qui parle aux sens et à l'imagination. Et, d'autre part, le clergé, dont elle rehaussait le prestige ; car, à la seule parole du prêtre, un mystère plus étonnant encore que celui de l'incarnation, s'accomplissait sur l'autel. Jésus-Christ, c'est-à-dire Dieu lui-même, descendait du ciel et venait s'enfermer dans l'hostie, qui devenait Dieu même, sans changer d'apparence extérieure. Aussi cette doctrine devint-elle de plus en plus la doctrine populaire, parmi les masses ignorantes et superstitieuses et parmi le clergé inférieur, aussi ignorant qu'elles.

Et de là elle pénétra parmi les docteurs eux-mêmes, qui jusque-là avaient résisté. Ils durent suivre la tendance populaire, sous peine de perdre leur crédit.

Cette transformation de l'opinion peut être considérée comme accomplie au XI^e siècle. BÉRENGER, de Tours, ayant reproduit, avec des modifications très légères, l'opinion professée autrefois par Ratramne, fut accusé d'hérésie, et la doctrine de Paschase Radbert fut, après une nouvelle controverse, proclamée la vraie doctrine orthodoxe. Il suffit de rapprocher cette controverse de la précédente, pour mesurer l'espace parcouru en deux siècles. Nous retrouvons en présence les deux mêmes doctrines; mais, par suite de la transformation accomplie sous les influences signalées plus haut, la doctrine tenue pour orthodoxe au IX^e siècle est déclarée hérétique au XI^e, tandis que l'hérésie condamnée au IX^e, en la personne de Paschase, est devenue l'orthodoxie du XI^e, avec Lanfranc.

Il y a toutefois une nuance légère entre Bérenger et Ratramne. Bérenger s'éloigne moins que Ratramne du point de vue de Radbert. Il a plus de ressemblance avec Luther et moins avec Calvin. Contrairement à Ratramne, il distingue nettement deux éléments dans la Sainte-Cène; un élément visible, le sacrement — *sacramentum*, — c'est-à-dire le pain et le vin, et un élément invisible, l'objet représenté et contenu par le sacrement — *res sacramenti*, — le corps et le sang du Seigneur. Il s'opère, en effet, selon lui, quelque chose de réel au moment de la consécration. Le pain et le vin demeurent les mêmes ; mais à eux viennent s'unir le corps et le sang spirituels de Jésus-Christ. Les fidèles reçoivent, d'une manière invisible, par la foi, le corps du Seigneur, qui nourrit en eux l'homme spirituel, en même temps que le pain et le vin, qui nourrissent leur corps. Les incrédules ne reçoivent que le pain et le vin.

Lanfranc, abbé du Bec, et plus tard archevêque de Cantorbéry, attaqua comme hérétique la doctrine de Bérenger, et lui opposa comme seule orthodoxe celle de Paschase Radbert, à laquelle il donna une forme plus précise et plus rigoureuse. D'après lui, au moment de la consécration, la substance du pain et du vin est transformée en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, de telle sorte qu'il ne reste du pain et du vin que la forme extérieure, et quelques autres qualités, comme par exemple le goût — *convertuntur in essentiam Domini corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus, et quibusdam aliis facultatibus* — (*De Eucharistiæ sacramento*).

La doctrine de Bérenger fut condamnée aux synodes de Rome et de Verceil (1050). Il est vrai que *Hildebrand* (plus tard Grégoire VII), ami de Bérenger, et qui partageait ses opinions sur la Cène, étant alors légat du pape Léon IX en France, obtint par son crédit une révision du jugement porté contre Bérenger, et le fit déclarer orthodoxe au synode de Tours (1054). Mais, quelques années plus tard, le parti de Lanfranc, qui avait pour lui le nombre, l'appui du peuple et du clergé, l'emporta dans un nouveau concile, tenu à Rome (1059). Bérenger fut obligé de se rétracter, et de déclarer que, dans la Sainte-Cène, le corps de Christ est matériellement touché par la main du prêtre et broyé par les dents des fidèles — *sensualiter, non non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri.*

Au XII^e siècle, *Bernard* de Clairvaux, qui avait combattu l'immaculée conception, protesta encore contre la théorie de la manducation corporelle, disant que Jésus-Christ nous est offert dans la sainte Cène : *spiritualiter, non carnaliter*. Mais sa protestation demeura isolée, et ne fut pas entendue. La plupart des scolastiques se prononcèrent pour la doctrine de Lanfranc, et ils inventèrent

pour l'exprimer le mot, demeuré classique, de transsubstantiation. Ce mot fut employé pour la première fois par *Hildebert*, de Tours, vers la fin du XIe siècle. Il reçut une sanction officielle et définitive au grand concile œcuménique de Latran (1215) sous Innocent III. Nous lisons dans les canons de ce concile que « le corps et le sang de Jésus-Christ » sont vraiment présents sous les apparences du pain et du vin, parce que le pain et le vin ont été *transsubstantiés*, par la toute-puissance divine, au corps et au sang du Seigneur » — *Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina.*

La décision du concile de Latran avait fixé le dogme de la transsubstantiation, mais le champ restait encore ouvert aux discussions sur la manière dont cette transsubstantiation s'accomplissait. Et les opinions des théologiens sur ce point furent assez divergentes. Ainsi nous voyons, au commencement du XIVe siècle, un dominicain, nommé *Jean de Paris*, professer sur ce point une doctrine assez particulière. Il prétend qu'après la transsubstantiation, en vertu de laquelle le pain ét le vin deviennent la substance même du corps et du sang de Christ, la substance du pain et du vin demeure encore avec toutes ses qualités, de sorte que le mystère de l'Eucharistie reproduit de tous points le mystère de l'incarnation, ou de la personne de Christ. Nous avons ici un sujet en deux substances, comme là, une personne en deux natures. C'est une dissubstantiation, plutôt qu'une transsubstantiation. Mais l'opinion la plus commune était celle de *Thomas d'Aquin*, d'après laquelle la substance du pain et du vin disparaît entièrement, pour faire place à la substance du corps et du sang de Christ, en ne laissant derrière elle que de purs accidents sans sujet, des qualités et des apparences extérieures sans

substance qui les supporte — *accidentia sine subjecto.* Ce fut cette opinion qui prévalut, et qui devint l'explication officielle du dogme de la transsubstantiation.

On se posa alors toutes sortes de questions subtiles et délicates.

Que devient, par exemple, la substance du pain et du vin, au moment où elle est remplacée par la substance du corps de Christ ? — Selon quelques-uns, elle se décompose et se perd dans les éléments ambiants — *in præjacentem materiam effunditur* ; selon d'autres, elle est anéantie.

Le pain n'est-il changé qu'en corps de Christ, ou aussi en âme, en personne divine, en la divinité elle-même ? — Thomas incline vers cette dernière hypothèse (P. III, qu. 76, art. 1).

Le corps de Christ est-il tout entier dans chaque fragment de l'hostie, et simultanément dans plusieurs hosties? — Oui, répond Pierre Lombard, et, si un fragment s'émiette, le corps de Christ est tout entier dans chaque miette.

Combien de temps persiste la transformation ? Est-elle passagère ou permanente? Dure-t-elle encore, alors même que l'hostie serait mangée par les vers ou les souris, ou serait dévorée par le feu ? — Quelques scolastiques vont jusqu'à affirmer, comme Alexandre de Hales (*Summa*, p. IV, qu. 45, art. 1, 2), que la transformation est permanente et définitive, quels que soient les accidents auxquels l'hostie puisse être exposée. De là le soin extrême pris pour la préserver de ces accidents : elle est renfermée dans l'ostensoir, serrée précieusement dans le tabernacle, et déposée sans être rompue, au moment de la communion, sur la langue du fidèle. D'autres docteurs cependant, comme Bonaventure, furent choqués de cette pensée, qu'une souris pût manger le corps de Jésus-Christ, et ils enseignèrent que, si pareil accident arrivait, un second miracle s'accom-

plirait, et, par une transsubstantiation en sens inverse, il ne resterait plus que la substance du pain. C'est, en particulier, l'enseignement d'Innocent III.

Cette doctrine de la transsubstantation eut, dans la pratique, deux conséquences qu'il faut relever :

1° L'adoration de l'hostie. — On institua en son honneur une fête, sous le nom de fête du Corps du Seigneur — *festum corporis Dei* — qui eut pour origine la vision d'une religieuse d'un couvent de Liége, vers 1250. Cette fête, appelée communément la Fête-Dieu, fut placée le premier jeudi après la Trinité ;

2° Le retranchement de la coupe aux laïques. — Ce changement fut préparé de loin. On remarque, dès le VII^e^ et le VIII^e^ siècle, une tendance prononcée à supprimer l'usage de la coupe dans la communion des laïques. A mesure que l'on vit davantage, dans le pain et le vin, le corps et le sang même de Jésus-Christ, on se préoccupa davantage de tout ce qui pouvait ressembler à une profanation sacrilège. Ainsi, pour qu'on ne fût pas exposé à laisser tomber des miettes du pain sacré en le rompant et en le donnant aux fidèles, on remplaça le pain par des hosties, que le prêtre déposait tout entières dans la bouche du communiant. De même, on évita avec le plus grand soin de répandre le vin de la coupe. Dans ce but, de très bonne heure, on supprima la communion du vin pour les enfants (et plus tard, on supprima la communion des enfants tout entière). Puis on imagina, au lieu de faire circuler la coupe, ou de la présenter tour à tour aux lèvres de chaque fidèle, d'adapter à la coupe un tube, par lequel on faisait boire les communiants ; ou encore, au lieu de faire boire le vin dans la coupe, on trempait l'hostie dans le vin avant de la donner aux fidèles.

Mais, quand le dogme de la transsubstantiation eut été formulé, quand on eut déclaré que l'hostie contenait le

corps même de Jésus-Christ, la communion de la coupe fut déclarée non indispensable, et dès lors supprimée pour les laïques. En effet, le sang étant contenu dans le corps, dont il est inséparable — *concomitans*, — si l'hostie est le corps de Christ, elle renferme le sacrement tout entier. En faveur de cette théorie, les docteurs du moyen âge invoquaient le miracle, fréquent d'après eux, des hosties sanglantes. Aussi voyons-nous, à partir du XIII^e^ siècle, les anciennes pratiques du tube et de l'hostie trempée entièrement abandonnées, et la communion de la coupe partout supprimée pour les laïques. On reconnaît cependant que la participation aux deux espèces rend le sacrement plus complet et plus efficace encore, et c'est pourquoi les prêtres ont part à la coupe. Ce privilège consacre leur supériorité et les sépare nettement des laïques. Ceux-ci d'ailleurs participent aussi à la coupe, par le moyen des prêtres, le clergé étant, d'après la notion catholique, l'intermédiaire et le canal des grâces divines.

Le concile de Constance (1415) sanctionna définitivement la communion sous une seule espèce, et condamna Jacques de Misa, qui venait de rétablir à Prague l'usage de la coupe. Il est vrai que le concile de Bâle (1431-1449) fit quelques concessions utraquistes. Cependant la communion sous une seule espèce demeure l'usage général. Cet usage apportait une nouvelle consécration à la doctrine de la *Messe*, conçue comme un sacrifice non sanglant, offert avant la communion, et même sans la communion des fidèles (comme dans le cas des *messes privées*.)

La *Pénitence*, érigée en sacrement, comme l'ordre, le mariage et l'extrême-onction, prit toujours plus d'importance, à mesure que s'affaiblissait davantage la notion du salut par la foi et que grandissait celle du sacerdoce et de l'Église. Autrefois, il n'était pas besoin de prêtre pour la

pénitence. Plus tard, le prêtre intervint, mais seulement pour déclarer au pécheur repentant le pardon de Dieu. Il finit par prononcer lui-même, en vertu de son pouvoir sacerdotal, une sentence d'absolution : *ego absolvo te.*

A cette absolution, le prêtre mettait des conditions: c'était le repentir, la contrition du cœur, et aussi des œuvres de pénitence, réglées par un code très minutieux, où chaque faute était marquée et pour ainsi dire tarifée. Ces œuvres étaient des aumônes, des jeûnes, des prières, des pèlerinages. Et comme, la sévérité croissant avec les abus, la vie d'un homme n'aurait pas suffi aux pénitences, l'Église, par *indulgence*, commuait ces peines en d'autres, plus faciles à accomplir. Il suffisait, par exemple, de donner une somme d'argent déterminée pour des œuvres pies. De plus, on imagina d'utiliser au profit des vivants les vertus des morts, les mérites surérogatoires des saints. Ces mérites furent considérés comme le trésor commun dont l'Église disposait en faveur des fidèles, moyennant certaines conditions imposées par elle. On achetait par là une part des mérites des saints, et l'on se trouvait dispensé des peines ecclésiastiques, et aussi des peines futures.

Telle était la pratique de l'Église au moyen âge, du XI^e^ au XV^e^ siècle. La théorie fut l'œuvre des docteurs scolastiques, comme Alexandre de Hales et surtout Thomas d'Aquin, qui formulèrent d'une manière définitive la doctrine des mérites surérogatoires et réversibles des saints, et donnèrent ainsi à la pratique des indulgences son fondement et sa justification théologique.

THOMAS D'AQUIN rattache cette doctrine à celle de l'imputation des mérites de Christ. Cette imputation s'accomplit, selon lui, en vertu du lien de solidarité étroite qui unit Jésus-Christ à son Église. L'Église est le corps de Jésus-Christ; Jésus-Christ en est la tête et les chrétiens en sont les membres. Or, là où est la tête, là sont les mem-

bres; quand la tête souffre, les membres souffrent; ce qui atteint la tête a son contre-coup dans tout le corps. De même, tout ce qu'est et fait Jésus-Christ, les fidèles le sont et le font aussi ; tout ce qui lui appartient, leur appartient; son obéissance et ses souffrances, ses mérites, en un mot, peuvent être considérés comme les mérites des chrétiens, membres de son corps.

C'est de la même manière que Thomas explique l'imputation des mérites des saints. De ce que les fidèles forment un seul corps, dont Christ est la tête, il s'ensuit qu'il existe entre eux le même lien de solidarité étroite qu'entre chacun d'eux et Jésus-Christ. Dans le corps humain, en effet, il n'y a pas moins de solidarité entre les divers membres qu'entre les membres et la tête. Si un membre souffre, tous les autres souffrent, si un membre est dans la joie, tous sont dans la joie. Voilà pourquoi les mérites des uns peuvent suppléer aux démérites des autres, le superflu des saints peut se déverser sur les pécheurs et combler leur disette.

Or, il y a un superflu pour quelques-uns. L'Église enseignait, en effet, le mérite des œuvres, et, de plus, le mérite exceptionnel de certaines œuvres, des œuvres qui relevaient de la morale de conseil, opposée à la morale de précepte. Le martyre, la pauvreté, le célibat volontaire, l'ascétisme monacal, le service des pauvres, les œuvres de renoncement et de charité étant réputées des vertus exceptionnelles, méritant beaucoup plus que le salut de ceux qui les ont accomplies, ce surplus de mérite pourra être appliqué à ceux des membres de l'Église qui n'atteignent pas la somme de mérites strictement nécessaire. Et, comme il y a eu beaucoup de saints, ces mérites surabondants se sont accumulés de siècle en siècle, et ont formé un trésor immense, qui s'est ajouté au trésor des mérites de Jésus-Christ, et qui est la propriété commune des chrétiens, ou plutôt de l'Église. Le pape, en sa qualité de chef de l'Église, en est

le dépositaire et le dispensateur. Il en dispose en faveur des pécheurs, moyennant certaines conditions qu'il lui appartient de fixer.

Cette doctrine célèbre des indulgences fondées sur les mérites surérogatoires des saints est tristement significative. Elle a une portée dogmatique considérable. Elle jette un jour inattendu sur le système catholique, dont elle est l'achèvement et comme le dernier mot, et nous permet de mesurer toute la distance qui le sépare de l'Évangile.

1° Cette doctrine est d'abord la consécration éclatante de la doctrine anti-évangélique du mérite des œuvres, du salut par les œuvres. Elle la consacre doublement, car c'est par leurs œuvres que les saints méritent leur salut et quelque chose de plus encore, et c'est aussi par l'accomplissement de certaines œuvres (croisade, pèlerinage, fondation d'église ou de couvent, ou contribution en argent pour toutes ces choses) que les pécheurs achètent leur part de ce trésor des œuvres méritoires des saints. Comme ces œuvres sont d'ordinaire remplacées par une somme d'argent à payer, les mérites des saints, et le salut qu'ils procurent, deviennent l'objet d'un véritable marché. Ils se vendent et on les achète. On en fait commerce, selon un tarif réglé d'avance d'après la gravité des fautes qu'il s'agit d'effacer. De là le scandaleux trafic des indulgences. Les protestations de la conscience chrétienne contre cet abus furent le signal de la Réformation.

2° Remarquons encore que cette théorie tend à rabaisser considérablement l'œuvre de Jésus-Christ. Sans doute, ce trésor inépuisable de mérites, dont dispose l'Église, se compose à la fois des mérites de Jésus-Christ et des mérites des saints. Mais les uns sont confondus avec les autres. C'est apparemment que ceux de Jésus-Christ ne seraient pas suffisants à eux seuls. Jésus n'est donc plus le Sauveur unique et tout-puissant, qui a accompli pour l'humanité

cette *satisfactio superabundans*, dont parle Thomas lui-même. C'est un saint parmi beaucoup d'autres. C'est le premier et le plus grand des saints, si l'on veut; mais il n'y a, entre lui et les autres saints, entre ses mérites et leurs mérites, qu'une différence de degré et une supériorité toute relative. La croix s'efface, et, avec un peu de logique, on arriverait à la déclarer inutile.

3° Une autre conséquence de cette doctrine, c'est le pouvoir immense qu'elle donne à l'Église et aux prêtres. C'est le pape, ce sont les évêques et les prêtres, délégués du pape, qui possèdent comme leur propriété privée le trésor des mérites de Jésus-Christ et des saints, et qui les distribuent ou les vendent à leur gré. C'est le pape, ou le prêtre, qui ouvre le ciel et qui le ferme. C'est lui, en définitive, qui a pris la place de Jésus-Christ.

4° Cette doctrine enfin favorisait les plus mauvais instincts de la nature humaine, l'orgueil et la paresse, ces deux colonnes du catholicisme.

### 4° Eschatologie.

Je passerai brièvement sur les doctrines eschatologiques. Non pas qu'elles n'aient attiré l'attention des scolastiques; ils y trouvèrent ample matière à exercer leur goût pour les questions curieuses et difficiles. Mais elles n'offrent, pendant cette période, rien de particulièrement nouveau.

Le dogme du *purgatoire* fut déclaré article de foi par le concile de Florence, en 1439. Les scolastiques décrivent minutieusement la topographie de ce séjour, ainsi que de l'enfer et du paradis. Ils enseignent que les mérites surérogatoires des saints peuvent s'appliquer aux âmes du purgatoire comme aux pécheurs qui vivent sur la terre, et que l'on peut obtenir des indulgences pour les morts et abréger

ainsi leurs souffrances dans ce lieu d'épreuve. De là une impulsion nouvelle donnée au scandaleux trafic des indulgences. On connaît le mot significatif de Tetzel : « Au moment même où l'argent sonne dans la caisse, l'âme sort du purgatoire et s'envole libre vers le ciel. »

Outre le purgatoire, on enseigne l'existence des *limbes*, où se trouvent les patriarches et les âmes des saints morts avant la venue du Christ. C'est dans le même lieu, ou dans un lieu voisin, et portant le nom de limbes des enfants, que se rendent les âmes des enfants morts sans baptême.

La *résurrection*, qui doit précéder le jugement dernier, est considérée comme devant être universelle. Toutes les âmes y prendront part. Elle aura lieu au moment du retour de Jésus-Christ. Le tout est entendu par les scolastiques dans le sens le plus matérialiste, et ils donnent les détails les plus précis sur la stature, la forme, les attributs et la constitution des corps que revêtiront les ressuscités. Thomas d'Aquin, reproduit par les canons du concile de Trente, attribue à ces corps les qualités suivantes : *claritas, impassibilitas, agilitas, subtilitas.*

L'*éternité des peines* réservées aux méchants est érigée en article de foi, et l'on condamne comme hérétiques toutes les doctrines contraires, comme celle du rétablissement final et celle de l'anéantissement des méchants.

On croit et on enseigne toujours que Jésus, après sa seconde venue et avant le jour du jugement final, règnera d'une manière visible sur la terre. Mais les croyances et les espérances millénaires tiennent peu de place dans la doctrine de l'Église et dans la piété du peuple : l'Église ne prétend-elle pas établir dès à présent le règne du Christ sur la terre, en faisant régner en son nom le pontife romain? Cependant, à la date mémorable de l'an 1000, l'attente du retour et du règne de Jésus-Christ fut soudainement réveillée dans les âmes. Le fait a été contesté à tort en ces

derniers temps par certains écrivains ultramontains. Il est attesté par des témoignages décisifs, que je n'ai pas à reproduire ici. Mais, à part cette époque exceptionnelle, on ne peut pas dire que l'attente du retour et du règne de Christ tienne une grande place dans les préoccupations religieuses au moyen âge.

---

Avant de quitter cette période et d'étudier l'histoire des dogmes depuis la Réformation, il ne sera pas inutile de résumer les résultats obtenus, et de montrer ce qu'était devenu le dogme chrétien, au terme de ce développement de quinze siècles.

Les résultats de ce long travail sont divers et complexes, mêlés de bien et de mal, de vérité et d'erreur. Rappelons d'abord que ce travail était nécessaire ; l'Église, en s'y livrant, obéit à un devoir impérieux et rendit au christianisme un grand service. Ne fallait-il pas affirmer la foi chrétienne, la déterminer avec précision et la justifier dans ses éléments essentiels et dans son unité, pour la maintenir au milieu des attaques dont elle était l'objet et l'empêcher de s'altérer et de se perdre ? Mais il faut reconnaître que, dans la fixation et la systématisation de la foi, l'Église ne sut pas toujours s'arrêter à temps. Elle ne se garda pas assez de l'intempérance théologique. Elle abusa des définitions et des formules, et il lui arriva d'étouffer et de défigurer la vérité qu'elle voulait protéger.

Si nous entrons dans le détail, et si nous essayons de faire en quelque sorte le bilan de la dogmatique ecclésiastique à la fin du moyen âge, nous serons amenés à y faire trois parts distinctes, à diviser en trois classes les doctrines professées par l'Église.

I. — Dans une première classe, nous rangerons les doc-

trines — et ce sont les plus importantes et les plus caractéristiques du christianisme — que l'Église affirme avec une grande énergie, et qu'elle a conservées intactes dans leur fond essentiel et leur signification religieuse, malgré les intempérances et les défectuosités des formules qui les expriment. C'est le cas pour la doctrine de la *Trinité*, exprimée dans le symbole *Quicumque*. Sans doute, on a dépassé l'Écriture, mais on ne l'a pas contredite. Le vase, quelque étrange et grossier qu'il soit, n'a pas altéré la liqueur qu'il est destiné à contenir. Le document est incompréhensible, choquant, et pousse jusqu'aux dernières limites l'audace de ses affirmations contradictoires ; mais y trouve le Dieu vivant. On sent palpiter la vie de l'infini, sous le rhythme de ses formules lapidaires. On croit entendre l'éternel dialogue du Père et du Fils, auquel l'Esprit répond par un « Amen » éternel.

On peut en dire autant de la doctrine de la *rédemption* et de l'*expiation*. Ici encore, on a dépassé mais non pas défiguré la bible, en affirmant la satisfaction nécessaire et infinie accomplie par le Dieu-homme, dont l'obéissance et les souffrances paient notre dette et nous rendent la faveur divine.

II. — A côté de cette première classe de doctrines s'en rencontrent d'autres, dont les formules sont assez défectueuses pour compromettre et défigurer la vérité même que l'on veut maintenir contre toutes les attaques. Ainsi, la doctrine de l'*incarnation*, de la personne de Jésus-Christ ou de ses deux natures. Ici, le vase a gâté la liqueur. Les imperfections de la théologie ont dénaturé le fait religieux. En conservant au Verbe incarné toute la plénitude des attributs métaphysiques de la divinité, on a compromis la réalité de son humanité. Les attributs divins ont absorbé et dévoré les attributs humains ; l'homme, en Jésus, a été effacé par le Dieu. Jésus a cessé d'être notre frère pour

s'absorber dans le sein du Père. Dès lors, il a cessé d'être le médiateur entre Dieu et les hommes. On ne voit plus en lui le Sauveur, mais le juge au visage sévère. On tremble devant lui. On n'ose pas aller à lui sans intermédiaire, sans intercesseur. L'abîme reste béant entre le ciel et la terre, et, pour le combler, on invente d'autres médiateurs, la Vierge, les saints, le prêtre, l'Église.

Il en est de même pour les doctrines du *péché* et de la *grâce*. On les retrouve sous une forme très accentuée dans les écrits de certains docteurs, comme Anselme et Thomas, qui font revivre la tradition augustinienne. Mais la dogmatique officielle a subi profondément les influences pélagiennes, qui ont fini par prévaloir dans l'Église, et ces doctrines ont perdu leur véritable sens et leur efficacité pratique. Le sentiment et la notion du péché se sont fort affaiblis. Le péché est trop exclusivement considéré comme un fait extérieur, un acte matériel, et pas assez comme un état et une puissance intérieure. On ne voit que les transgressions qu'on expie et qu'on répare; on n'aperçoit plus la corruption du cœur, qui appelle une régénération intime et spirituelle. La notion et le sentiment de la grâce sont également affaiblis. La grâce cesse d'être vraiment la grâce, puisqu'elle doit être méritée et achetée par les bonnes œuvres et les pratiques ecclésiastiques.

III. — Enfin, il est une dernière classe de doctrines qui ont été entièrement dénaturées, jusqu'à devenir le contre-pied et la contradiction formelle de l'enseignement évangélique; ainsi la doctrine de la *justification* et des moyens de salut, et celle de l'*Église* et des sacrements. Ici, ce n'est pas seulement la formule théologique qui est défectueuse ou erronée; c'est l'affirmation religieuse elle-même qui n'est plus chrétienne.

La doctrine du salut par les œuvres a remplacé celle du salut par la foi. Le salut n'est plus le don, mais la con-

quête de la grâce de Dieu. On le mérite par de bonnes œuvres, et, si les bonnes œuvres qu'on peut faire n'y suffisent pas, les œuvres surérogatoires des saints, qu'on se procure à prix d'argent, suppléent à ce qui manque.

La doctrine de l'Église n'est pas moins profondément altérée. L'Église, représentée par sa hiérarchie et son chef infaillible, a pris la place de Jésus-Christ. C'est elle qui est la véritable médiatrice entre Dieu et les hommes, la rédemptrice des pécheurs et la dispensatrice du salut. C'est elle qui tient les clefs du royaume des cieux. Elle ouvre, et personne ne ferme; elle ferme, et personne n'ouvre. C'est elle qui est la dépositaire du pardon et des grâces divines, et elle les dispense aux fidèles aux conditions qu'il lui plaît d'établir. Investie de l'autorité de Dieu, elle parle et agit en son nom. Elle a qualité pour formuler des dogmes nouveaux, pour prescrire de nouveaux moyens de salut, pour instituer de nouveaux sacrements, pour interpréter les Écritures, pour suppléer à leur silence et même au besoin pour les contredire. L'Église, ainsi mise au-dessus de la Parole de Dieu, pouvait s'éloigner de l'Évangile, le défigurer et le démentir, sans avoir à redouter aucun contrôle, sans rencontrer aucune autorité qui se mît au travers de son chemin. Aussi doit-on s'étonner que, dans une telle situation, l'Église ne soit pas allée plus loin encore de la doctrine biblique qu'elle ne l'a fait.

En résumé, nous constatons, à la fin du moyen âge, ce phénomène étrange et contradictoire :

1° D'un côté, une dogmatique chrétienne et évangélique dans quelques-uns de ses points essentiels (Dieu, l'homme, le péché; Jésus-Christ, sa personne et son œuvre). Tous les grands faits chrétiens sont là, affirmés, définis, formulés avec une précision rigoureuse et souvent excesssive.

Mais ils sont pétrifiés dans ces formules; ils y sont ensevelis comme dans un cercueil; ils sont devenus une lettre morte.

2° D'un autre côté, une doctrine de l'appopriation du salut et des moyens de grâce contraire à l'Évangile, et qui constitue comme une seconde religion, greffée sur la première. C'est le principe juif et le principe païen substitués au principe chrétien, la loi au lieu de la grâce, la lettre au lieu de l'esprit, le rite au lieu du culte spirituel, le sacerdoce autoritaire et hiérarchique au lieu de la sacrificature universelle. C'est le sacrifice de la messe, ce sont les satisfactions des œuvres pies, les sacrements et les indulgences, au lieu des seuls mérites et de la seule grâce de Jésus-Christ, saisis directement et sans aucun intermédiaire par l'âme du croyant.

La contradiction est la même en ce qui concerne la bible. Elle est honorée, vénérée et en quelque sorte déifiée. On la place sur l'autel comme un objet d'adoration, on la promène dans les processions publiques, on la met sur la tête et sur le cœur des prêtres et des évêques au moment de leur consécration. Mais elle demeure un livre fermé et scellé. Son autorité est méconnue et ses enseignements oubliés. On les remplace par l'autorité et les enseignements de l'Église. La bible, enchaînée dans la bibliothèque du couvent d'Erfurth, est le frappant symbole de cette situation. La Parole de Dieu est liée, et c'est la parole de l'homme qui a pris sa place. L'Évangile est là, mais il est surchagé de traditions, de doctrines, de pratiques qui l'étouffent, le défigurent et l'annulent. Le trésor est toujours dans le champ ; mais il est profondément enfoui dans le sol, sous la poussière et les débris de toutes sortes, et il faut de longs efforts pour l'en retirer.

Que l'on songe à ces manuscrits antiques, sur lesquels des moines ignorants du moyen âge ont écrit la vie des

saints ou les chroniques de leur couvent. La seconde écriture a recouvert la première et la rend illisible. Mais, grâce à certains procédés ingénieux, cette première écriture peut encore reparaître et redevenir lisible, et c'est ainsi qu'on a retrouvé la prose de Cicéron ou les vers de Virgile derrière le mauvais latin des moines. Eh bien! le dogme ecclésiastique au moyen âge ressemble à ces palimpsestes. L'Évangile y a été recouvert par une doctrine de provenance humaine, qui en est souvent la contradiction formelle. Mais, derrière ces surcharges postérieures, on peut retrouver encore le texte primitif.

C'est ce qui explique qu'à travers les longues ténèbres du moyen âge, bien des âmes aient pu arriver jusqu'à l'Évangile, malgré tous les voiles dont il avait été enveloppé, et se soient attachées à Jésus-Christ et à sa parole, malgré tous les obstacles qui les séparaient de lui. Mais une Réforme était nécessaire. Il fallait renverser ces obstacles, déchirer ces voiles, qui étaient venus s'interposer entre les âmes et le Sauveur, remettre en honneur la bible et la croix. Ce besoin fut de plus en plus senti dans l'Église, et les Réformateurs du XVI^e^ siècle ont eu de nombreux précurseurs, formant une chaîne presque ininterrompue, qui rattache la Réforme à l'Église primitive : Waldo, Wicleff, Savonarole, Jean Huss, pour ne parler que des plus illustres, s'accordant tous à revenir aux Saintes-Écritures, comme à la seule source vraiment pure de la foi. Et tous, ils trouvent dans les Écritures cette grande doctrine du salut gratuit, oubliée et méconnue depuis si longtemps par l'Église officielle.

C'est à cela aussi que revient l'œuvre des Réformateurs.

---

# QUATRIÈME PÉRIODE

---

DE LA RÉFORMATION A LA FIN DU XVII^e SIÈCLE

(1417-1700)

---

# AGE DE LA SYMBOLIQUE

---



# QUATRIÈME PÉRIODE

DE LA RÉFORMATION A LA FIN DU XVII^e^ SIÈCLE

(1517-1700)

# AGE DE LA SYMBOLIQUE

## CHAPITRE PREMIER

### HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PÉRIODE

La Réformation du XVI^e^ siècle est l'un des événements les plus considérables de l'histoire. Son influence s'est fait sentir dans tous les domaines : dans la politique, dans les lettres, dans les sciences, dans les arts, comme dans la morale et la religion. Elle a créé des peuples nouveaux, qui occupent aujourd'hui le premier rang parmi les peuples, et ceux-là même qui l'ont systématiquement repoussée n'ont pu entièrement échapper à son action. Le catholicisme s'est réformé au contact de la Réforme ; il lui doit un rajeunissement qui a prolongé et prolongera encore son existence de plusieurs siècles.

Cette Réformation fut un mouvement essentiellement religieux. Ce fut un puissant réveil de la conscience. Ce

fut la recherche anxieuse d'une réponse à cette vieille question, adressée autrefois à saint Paul par le geôlier de Philippes et qui a fait la préoccupation et le tourment de l'humanité dans tous les siècles : « Que faut-il que je fasse pour être sauvé ? » Luther trouva la réponse dans la bible, où on avait cessé de la chercher : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé. — Le juste vivra par la foi. » Cette réponse n'était donc pas nouvelle. Elle était aussi ancienne que l'Église. Elle ne parut nouvelle qu'à force d'avoir été oubliée.

Quand Luther eut découvert cette réponse dans les Écritures, il se trouva du même coup en possession du double principe de la Réformation : la justification par la foi, et l'autorité souveraine des Écritures en matière religieuse. Ces deux principes renfermaient le germe d'une révolution qui devait renouveler l'Église et transformer d'une manière profonde ses institutions, son culte, sa discipline, sa vie extérieure et sa vie intérieure.

Mais cette révolution devait aussi renouveler et transformer le dogme ecclésiastique. La Réformation, qui marque une date si considérable dans l'histoire de l'Église, marque une date non moins considérable dans l'histoire des dogmes.

En effet, en vertu de son essence même, c'est sur le terrain dogmatique que se manifesta tout d'abord, et de la manière la plus éclatante, l'influence de la Réformation. Cette influence ne devait pas avoir pour résultat la modification de quelques points de doctrine secondaires, mais la transformation, le renouvellement radical de la dogmatique tout entière, au double point de vue de son contenu et de sa méthode. Car, qu'est-ce que les deux principes fondamentaux de la Réformation — le salut par la foi, qu'on a appelé principe matériel, et l'autorité normative des seules Écritures, principe formel, — sinon un double

principe dogmatique, un double dogme, qui modifie à la fois le contenu et la méthode de la dogmatique ?

Étudions, à ce point de vue, chacun de ces deux principes.

I. — Le principe matériel est peut-être le plus important des deux. C'est lui qui marque le contenu distinctif de la Réformation et qui lui donne son incomparable valeur religieuse. Lorsque Luther eut saisi, dans les profondeurs de sa conscience et à la lumière de la bible, cette grande vérité : « Le juste vivra par la foi, » il posséda l'*inconcussum quid* sur lequel il pouvait fonder la religion, comme Descartes fonda plus tard la philosophie sur le fameux *cogito, ergo sum.* Deux paroles qui proclament chacune un fait d'expérience intime et immédiate.

L'affirmation de ce fait devait devenir le centre, et comme le dogme générateur, de toute la dogmatique protestante. Elle était riche, en effet, en conséquences de toutes sortes, tant négatives que positives :

1° Tout le système dogmatique lentement élaboré par les siècles antérieurs, devait être revisé et contrôlé à la lumière de cette affirmation souveraine. C'était une arme puissante de combat, un instrument redoutable de destruction. On devait contester et nier tout ce qui, dans le catholicisme, lui était contraire : mérite des œuvres, intercession des saints et de la Vierge, messe, pénitences, indulgences, médiation nécessaire de l'Église, etc... Tout cela, c'est-à-dire tout ce qui avait fait la puissance, le prestige et la richesse de l'Église romaine, était battu en brèche et renversé par cette seule affirmation : « Le salut vient de la foi. »

2° Mais le principe de la justification par la foi n'avait pas seulement une portée négative. Il avait aussi une portée et des conséquences positives. Ce n'était pas seule-

ment un instrument de destruction ; c'était aussi un principe d'affirmation et de reconstruction. Après s'en être servi pour renverser l'ancien édifice romain et déblayer le sol jonché de ses ruines, on devait s'en servir pour élever un autre édifice sur des bases et dans des proportions nouvelles. La doctrine de la justification par la foi contient en germe toute une dogmatique, que l'on peut en faire sortir article par article, comme l'on tire les conséquences d'un principe.

*a*) Et d'abord, l'affirmation de la justification par la foi transforme la notion de la *foi*. De ce que l'homme est justifié par elle, il s'ensuit que la foi ne peut être ce qu'en faisait l'Église du moyen âge, une aveugle soumission à l'autorité de l'Église, ou une adhésion passive de l'esprit à certains faits et à certaines vérités — ou plutôt, à certaines formules — qu'on accepte sans les comprendre et sans en ressentir l'influence dans sa vie. Une pareille foi est stérile, et impuissante à nous justifier et à nous sanctifier. Pour que la foi justifie et sanctifie, il faut qu'elle soit un acte moral, auquel participent le cœur, la conscience et la volonté, un acte enfin qui engage l'être moral tout entier. La foi qui sauve, c'est un élan de confiance et d'obéissance, un entier abandon de nous-même entre les mains d'un plus puissant que nous, qui seul peut nous délivrer et nous sauver. C'est un cri de détresse jeté vers le Sauveur par l'homme qui se sent pécheur et perdu. C'est une main tendue qui saisit la grâce divine, et c'est un cœur qui s'ouvre pour se donner à Dieu. Elle implique une rencontre directe entre l'âme et Dieu, entre le pécheur et le Sauveur, un échange mystérieux et ineffable, dans lequel chacun donne et chacun reçoit, Dieu se donnant à l'homme, et l'homme, en retour, se donnant à Dieu. Don pour don, amour pour amour, vie pour vie, voilà la formule de la foi justifiante.

*b*) De même, pour que la foi justifie et sanctifie, il faut

que son objet soit un *Sauveur* capable de nous justifier et de nous sanctifier. La foi en elle-même n'est rien ; elle ne vaut que par l'objet auquel elle s'attache. Pour qu'elle sauve, il faut qu'elle s'attache à un vrai Sauveur, comme il faut, pour qu'un homme qui se noie soit sauvé, que sa main saisisse, non pas une branche morte qui casse, mais une branche solide à laquelle il puisse se retenir. — Dès lors se transforment à la fois la doctrine de la *personne* de Jésus-Christ et celle de son *œuvre*.

Jésus-Christ devient le vrai et unique médiateur entre Dieu et l'homme. Il comble, par sa *personne* humaine et divine, l'abîme qui nous sépare de Dieu. Il cesse d'être le Christ juge, devant lequel on tremble et vers qui le pécheur n'ose pas lever les yeux, le Christ en qui l'humanité a disparu, absorbée par l'éclat de sa divinité. Il redevient notre frère, os de nos os, chair de notre chair, accessible au plus humble, au plus coupable, au plus ignorant et au plus pécheur.

Et son *œuvre* devient une œuvre parfaite, à laquelle il n'y a rien à ajouter. La croix nous est rendue. Elle est suffisante autant que nécessaire. Tout notre salut y a été accompli.

*c*) Nous sommes conduits également à une notion plus sérieuse du *péché*, — de sa gravité tragique et de ses conséquences funestes, de la corruption où il entraîne et de l'impuissance où il réduit l'humanité, — et de la *grâce*, ainsi que de son œuvre en nous. La grâce est dès lors vraiment une grâce, qui se donne et ne se vend pas, que l'on accepte, que l'on reçoit comme une aumône, au lieu de la mériter comme une récompense.

*d*) Même transformation dans la notion de l'*Église* et dans celle des *sacrements*. L'Église est l'assemblée des croyants et l'école de la foi ; elle n'est point la médiatrice et la dispensatrice du salut. Les sacrements ne sont rien

sans la foi ; ce sont des signes, des grâces obtenues par la foi, signes qui sont destinés à entretenir et à développer encore ces grâces.

C'est ainsi que la seule affirmation du salut par la foi transforme et renouvelle toute la dogmatique, et conduit sur tous les points à des conclusions opposées à celles du catholicisme (1).

II. Le principe *formel* de la Réformation n'a pas une moindre importance, au point de vue dogmatique, que le

(1) Le manuscrit de M. Bonifas contient à cet endroit une longue digression, qui a longtemps fait partie intégrante du cours. La dernière année où il professa l'histoire des dogmes, M. Bonifas jugea à propos de la passer sous silence, ce qu'il indiqua par un signe sur son cahier. Ce morceau brisait, en effet, d'une manière fâcheuse, la suite de l'exposition. Nous l'avons cependant conservé dans cette note, à cause de son importance. (*Réd.*).

Mais les Réformateurs ne proclamèrent pas seulement le principe du salut par la foi, qui devait transformer le *contenu* de la dogmatique ; ils proclamèrent aussi le principe de l'autorité unique et souveraine de la bible, qui devait en transformer la *méthode*.

Un fait qui n'a pas été assez remarqué, et que Dorner relève avec raison, c'est que le principe matériel fut le premier proclamé par les Réformateurs, et qu'ils furent conduits, par l'affirmation du salut par la foi, à affirmer aussi l'autorité souveraine des Écritures : preuve nouvelle du caractère essentiellement religieux de la Réforme. Ce qui préoccupe avant tout les Réformateurs, Luther en particulier, c'est la question du salut. Ce qu'il faut à Luther, c'est l'apaisement des angoisses de sa conscience, c'est la paix avec Dieu, la communion de Dieu, la sainteté. Il cherche tout cela dans les moyens indiqués par l'Église : pratiques de l'ascétisme, moinerie, pénitences, sacrements, pèlerinages, etc.. ; et il ne le trouve que dans la doctrine du salut par la foi. Mais cette doctrine elle-même, il la trouve ailleurs que dans la bible, avant de la trouver là.

Il la trouve d'abord dans les symboles de l'Église, et c'est de là que lui vient la première lumière, lorsque, dans une maladie causée par ses abstinences, il entend un vieux moine lui répéter cet article du *Credo* : « Je crois la rémission des péchés ». Il sent, dès lors, que c'est là ce qu'il lui faut, un pardon gratuit, qui se donne et ne s'achète pas.

Il trouve ensuite la même doctrine dans les écrits des docteurs, dans ceux d'Augustin, dont Staupitz lui a recommandé la lecture, et enfin dans

principe matériel. Comme celui-ci, il fut à la fois un instrument de démolition et de reconstruction :

1° De démolition, car on devait proscrire et rejeter sans merci tout ce qui, dans les traditions et les doctrines de l'Église, était contraire aux enseignements de l'Écriture ;

2° Et de reconstruction, car on devait faire entrer dans la doctrine nouvelle tout ce qui était enseigné par les Écritures, et ce qui, sans y être explicitement enseigné, découlait par voie de conséquence légitime et nécessaire de ses enseignements positifs.

les épîtres de Paul. Cette parole de l'apôtre : « Le juste vivra par la foi, » achève de porter la lumière et la paix dans son âme. Mis en présence de la vérité qui sauve, du Christ Sauveur, il l'embrasse par la foi, comme le naufragé saisit la planche de salut, et il fait l'expérience que cette foi, ou plutôt ce salut, ce Sauveur qui en est l'objet, apaise les troubles de sa conscience, fait tomber les chaînes du péché et devient en lui une force sanctifiante. Il a désormais ce qu'il cherchait.

Or, ce qu'il cherchait, c'est dans l'Écriture qu'il l'a trouvé en dernier lieu, et d'une manière définitive. C'est en face d'une parole de l'Écriture que la lumière et la paix se sont faites en lui. C'est en face d'une parole de l'Écriture que le Saint-Esprit a rendu témoignage à son esprit qu'il était enfant de Dieu, pardonné, justifié, sauvé. Dès lors, c'est l'Écriture qui sera pour lui la source véritable, authentique, souveraine de la vérité religieuse, de la vérité qui sauve. Le voilà en possession du principe formel en même temps que du principe matériel de la Réformation. Il a éprouvé d'abord que l'Écriture seule donne, avec une clarté et une autorité suffisantes, la vérité qui sauve, et c'est cette expérience vivante qui l'a amené ensuite à faire de l'Écriture la source et la norme souveraine de la foi religieuse. Comme plus tard Descartes, il a érigé en critère de certitude ce qui s'était premièrement présenté à lui comme un fait d'expérience.

Ainsi, pour Luther, la foi conduit à l'Écriture, au moins autant que l'Écriture conduit à la foi. Il va de Jésus-Christ au Nouveau Testament et à la bible, plutôt que de la bible et du Nouveau Testament à Jésus-Christ. L'expérience immédiate qu'il a faite — sous l'influence du Saint-Esprit agissant par les Écritures, — de Jésus-Christ et de sa puissance rédemptrice, confère à l'Écriture sa divine et souveraine autorité. La bible n'est d'abord qu'un moyen extérieur de grâce, comme les autres : sacrements, prédication, enseignement de l'Église. Mais, quand une fois elle a agi, quand une fois l'âme a éprouvé l'efficace du salut qu'elle annonce, aussitôt elle se transfigure ; elle prend une autorité et une place à part. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit la proclame la règle suprême. Ainsi

Ce n'est pas que le protestantisme rejetât entièrement la tradition. Il l'acceptait dans une certaine mesure et dans un certain sens. Mais, au lieu d'en faire une source, il en faisait un témoin de la foi, la bible restant la seule source. La tradition n'avait, pour les Réformateurs, aucune autorité par elle-même : toute son autorité lui venait de sa conformité avec la Parole de Dieu. C'est dans ce sens que l'on admet les anciens symboles de Nicée, de Constantinople et d'Athanase. Ce n'est pas la tradition qui détermine les livres canoniques et fonde leur autorité ; c'est le

la foi va du contenu au contenant. Ce principe, bien qu'il ait été discuté, renferme la vraie méthode de l'apologétique.

Un double fait vient à l'appui de ces assertions :

1° Il est si vrai que c'est Jésus-Christ qui a conduit Luther à la bible, et le principe matériel au principe formel, — que c'est le principe matériel qui sert à Luther de critère pour reconnaitre les livres qui appartiennent véritablement au canon. La doctrine du salut par la foi devient un critère de canonicité, à l'aide duquel Luther détermine le canon sacré, et, dans ce canon lui-même, ce qui est plus directement canonique, une sorte de canon dans le canon. De là le peu de valeur qu'il attribue à l'épître de Jacques et à certaines parties de l'Ancien Testament. Jésus-Christ, et le salut par Jésus-Christ, saisi par la foi, voilà, pour Luther, le centre des Écritures. Tout ce qui, dans les Écritures, ne se rapporte pas, de près ou de loin, à Jésus-Christ et au salut, ne manque pas d'être considéré comme Parole de Dieu. — Remarquons toutefois à ce sujet que le rôle de la foi, à le bien comprendre, n'est pas un rôle de juge, mais de témoin. La conscience et l'Esprit de Dieu attestent que la bible renferme la vérité, et, dès lors, la bible prend une autorité qu'elle n'abdique plus ;

2° Un autre fait qui confirme notre assertion, c'est que Luther fut en possession du premier principe, le salut par la foi, longtemps avant d'être en possession du second, l'autorité des Écritures. Ce qui le prouve, c'est que, dans la fameuse affaire des indulgences, qu'il avait entamée pour défendre la doctrine du salut par la foi, il en appela d'abord à l'Église et non aux Écritures. Il commença par faire appel au pape, dans sa lettre à Léon X, où il exprime sa soumission à l'Église et au Saint-Siège. Puis, quand le pape eut donné raison à Tetzel, il fit appel, du pape mal informé, au pape mieux informé. Ensuite il en appela au concile général, et ce fut seulement quand il vit le pape et l'Église trahir la cause de la vérité, qu'il en appela uniquement à l'Écriture, la déclarant seule autorité et seule règle de la foi.

émoignage immédiat du Saint-Esprit, c'est le contenu auquel adhère la foi. Ce n'est pas non plus la tradition qui détermine le sens des Écritures ; ce sens est clair par lui-même, et, s'il y a des passages obscurs, d'autres passages plus clairs les expliquent. La bible s'explique donc par la bible, d'après l'analogie de la foi. On admet un certain développement dans la doctrine comme dans les institutions de l'Église, mais on juge ce développement à la lumière des Écritures, et l'on n'en conserve que ce qui est d'accord avec elles.

Ainsi, après ce long développement dogmatique, dont le résultat a été le système catholique romain — système hybride, où les grandes doctrines chrétiennes ne sont affirmées que pour être aussitôt contredites par d'autres, qui, dans la pratique, les annulent et les remplacent, — un nouveau travail dogmatique commence au XVI$^e$ siècle. Travail de révision et de reconstruction tout ensemble, accompli à la lumière d'un principe nouveau — l'autorité des Écritures, — et sur une base nouvelle — la doctrine du salut par grâce, par la foi. Mais ce principe et cette doctrine ne sont que le principe ancien et l'ancienne doctrine qui avaient servi de fondement à l'édifice primitif, et que l'on avait depuis longtemps abandonnés. Ils ne paraissent nouveaux qu'à force d'avoir été méconnus et oubliés.

Après avoir rétabli la véritable doctrine chrétienne, en corrigeant les altérations qu'elle avait subies, on s'efforce de lui trouver une expression scientifique et de la formuler en système. Voilà comment le développement dogmatique, après s'être arrêté et comme pétrifié dans les arides formules de la scolastique, recommence au XVI$^e$ siècle, pour fournir une carrière nouvelle. Et les étapes de cette seconde carrière rappellent celles de la première, avec cette différence que leur durée est beaucoup moindre. Nous

retrouvons en raccourci, de la Réformation au XVIII^e^ siècle, les trois périodes que nous avons déjà étudiées : l'âge de l'apologétique, l'âge de la polémique ou des controverses et l'âge de la systématique.

I. Les Églises nouvelles se trouvent, en effet, tout d'abord, vis-à-vis de l'ancienne Église, dans une situation tout à fait analogue à celle de l'Église primitive en face des anciennes religions. Le protestantisme est en butte aux attaques et aux calomnies de toutes sortes. Ses doctrines et ses principes sont défigurés et travestis. La première nécessité, le premier devoir qui s'impose à lui, comme aux chrétiens des premiers siècles, c'est d'affirmer sa foi, de la justifier et de la défendre. Pour cela, il faut la définir et en préciser les éléments essentiels, afin de réduire la calomnie au silence et de couper court à tous les malentendus et à toutes les équivoques. Les premières confessions protestantes ne sont autre chose que des *apologies*. La célèbre confession d'Augsbourg porte expressément ce nom, et il convient également à tous les autres documents de ce genre. Et ce sont encore les préoccupations et les nécessités de l'apologétique qui, au XVI^e^ siècle comme aux premiers siècles de l'Église, provoquent les premiers travaux dogmatiques. Les *Loci* de Mélanchton et l'*Institution chrétienne* de Calvin sont, au fond, deux ouvrages d'apologétique protestante. Les doctrines qui y occupent la place centrale sont justement celles qui sont attaquées et contestées par l'ancienne Église, celles au nom desquelles s'est faite la Réformation, et qui sont le contenu distinctif du protestantisme : la justification par la foi, l'autorité des Écritures, le péché et la grâce, l'Église et les sacrements. — Cette première époque s'étend de 1517 à 1530 (environ).

II. — Quand les Églises protestantes se sont constituées, elles se développent et se créent une théologie nouvelle, en même temps que de nouvelles institutions. Après avoir

affirmé sommairement leur foi, elles en déterminent avec une précision plus rigoureuse les divers éléments. Alors commence un travail dogmatique nouveau, qui se poursuit à travers de bruyantes *controverses*, dont les doctrines débattues avec l'Église catholique, et entre les deux fractions du protestantisme, demeurent le centre. Cette élaboration du dogme protestant correspond à celle du dogme catholique, à travers les grandes controverses du IVe siècle et des siècles suivants. Elle aboutit, comme la première, à de nouveaux symboles, plus complets, plus précis, et surtout plus théologiques que les confessions primitives. La formule de Concorde et les articles de Dordrecht correspondent aux symboles des grands conciles œcuméniques et à celui d'Athanase, comme la confession d'Augsbourg correspond au symbole des Apôtres. — Cette seconde époque va de 1530 à 1580.

III. — Puis vient un âge de la *Systématique* protestante, qui correspond à l'âge de la systématique catholique. Il embrasse tout le XVIIe siècle. C'est le règne de l'orthodoxie confessionnelle. Le dogme protestant est achevé et il est imposé officiellement au nom de l'Église. Il semble que la scolastique ait recommencé, et cette nouvelle scolastique présente les plus grandes ressemblances avec l'ancienne.

Au XVIIIe siècle, commence une période de réaction antichrétienne, qui dure jusqu'à nos jours. C'est l'âge de la *Critique*. Cette critique du christianisme suscite, à son tour, une apologétique nouvelle, de sorte que le travail dogmatique semble recommencer une troisième fois, pour parcourir une nouvelle carrière.

Le grand mouvement religieux du XVIe siècle donna naissance à deux Églises distinctes, quoique sœurs, l'Église *luthérienne* et l'Église *réformée*. Chacune de ces Églises

aspire à se constituer sur une base dogmatique, à s'affirmer elle-même, en face du catholicisme, d'une part, et, d'autre part, des petites sectes qui surgissent à la faveur du grand mouvement. Ainsi se formulent peu à peu une doctrine luthérienne et une doctrine réformée, qui s'expriment dans des symboles, ou confessions de foi.

Le catholicisme, de son côté, est obligé de faire aussi un travail de révision et de reconstruction dogmatique. Il n'y avait jusque-là aucune unité dans son dogme officiel. Le pape et les conciles, en se succédant, avaient dogmatisé tour à tour, et souvent en des sens opposés. Il fallait mettre d'accord ces opinions diverses, et donner à la doctrine ecclésiastique une forme définitive et complète, qu'on pût opposer, comme un symbole autorisé de la foi catholique, aux diverses confessions de foi protestantes. Aussi longtemps qu'il n'y avait eu qu'une Église dans la chrétienté, on avait pu ne pas y regarder de si près. On se contentait d'exiger que l'on crût ce que croyait l'Église, sans préciser le contenu exact de sa foi. Mais il n'en était plus ainsi, maintenant que plusieurs Églises se trouvaient en présence. Les nécessités de la défense exigeaient que chacune eût sa confession de foi distincte. Le concile de Trente rédigea celle du catholicisme.

Aussi cette période est-elle par excellence la période des symboles et des confessions de foi. Chaque Église affirme sa doctrine dans un symbole. Et, quand les diverses Églises se sont ainsi dogmatiquement constituées, elles entrent en lutte entre elles. C'est la période des controverses et des guerres religieuses. C'est l'âge de la *Symbolique* et des oppositions confessionnelles.

Désormais, l'histoire des dogmes est infiniment plus compliquée, parce que l'unité de son développement est brisée. Au lieu d'une seule histoire générale, il y a plusieurs histoires parallèles. A l'ancien schisme d'Orient

est venu s'ajouter un autre schisme, qui a divisé en deux parties à peu près égales la chrétienté d'Occident. Le protestantisme lui-même s'est constitué en deux Églises disdinctes, — l'Église réformée et l'Église luthérienne, — ayant chacune son histoire des dogmes. De plus, à côté de ces deux grandes Églises protestantes, se sont formées toute une série d'Églises ou de sectes de moindre importance, mais qui ont toutes leur dogmatique spéciale. Enfin, à côté de ces Églises, filles ou sœurs des grandes Églises protestantes dont elles conservent l'esprit, les principes et les doctrines dans leurs traits généraux, d'autres sectes ou Églises se sont formées, qui répudient ces principes et ces doctrines, et sont désavouées par le protestantisme, comme s'étant mises en dehors du christianisme positif.

Nous nous trouvons donc en présence d'un morcellement à l'infini. Pour être complet, il faudrait suivre le développement du dogme à travers chacune de ces fractions de la chrétienté. Nous ne le ferons pas ici. Nous négligerons totalement l'Église grecque, et nous passerons très rapidement sur les Églises secondaires et les sectes hostiles qui se sont rattachées au grand mouvement de la Réformation. Nous nous arrêterons seulement à esquisser le développement général du dogme, d'abord au sein des deux grandes Églises protestantes, ensuite au sein de l'Église catholique.

---

# CHAPITRE II

## LES ÉGLISES PROTESTANTES

---

Établissons d'abord les caractères généraux et distinctifs des deux grandes Églises protestantes, en ce qui concerne leur dogmatique respective. Les points de division peuvent se ramener à trois. Ils portent sur les trois doctrines de la *Cène* (ou plus généralement des *sacrements*), de l'*Église* et la *prédestination*. La diversité la plus frappante, la plus extérieure, est celle qui se rapporte à la question des sacrements et de l'Église. Le luthéranisme fait à l'élément objectif et sacramentel, dans les sacrements, à l'élément objectif et divin, dans l'Église, une part beaucoup plus large que le calvinisme.

I. — Pour ce qui est de la *Sainte-Cène*, en particulier, Luther se sépare d'une manière beaucoup moins radicale de l'Église romaine que Zwingle et Calvin. Il conserve :

1° La présence réelle du corps de Christ dans le sacrement ;

2° La vertu objective du sacrement, qui est : pour les croyants, une nourriture spirituelle et, en même temps, une semence de résurrection, — et, pour les incrédules, une cause efficace de condamnation et de mort.

Mais de réelles différences séparent la doctrine de Luther de celle des catholiques :

1° Le corps de Christ présent dans la Sainte-Cène est son corps spirituel glorifié et non son corps matériel ;

2° Il n'y a pas de transsubstantiation ; les accidents et la

substance des espèces demeurent; mais, dans, sous et avec ces accidents et cette substance — *in*, *cum sub*, — se trouve le corps spirituel de Jésus. C'est ce qu'on a appelé la doctrine de l'*impanation*. Voilà pourquoi il n'y a pas, chez les Luthériens, d'adoration de l'hostie, ni de messe;

3° Il n'y a pas enfin *d'opus operatum*, puisque la nature de l'action du sacrement (salutaire pour les uns, funeste pour les autres) est déterminée par les dispositions de celui qui le reçoit.

Zwingle et Calvin s'accordent à rejeter la présence réelle et cette action objective du sacrement, même sur les incrédules. Ils se séparent d'ailleurs l'un de l'autre sur un point important. Tandis que Zwingle ne voit dans la Sainte-Cène qu'un pur symbole, un acte commémoratif de la mort de Jésus-Christ, Calvin y voit, en outre, une communication spirituelle de Jésus-Christ à l'âme du croyant.

Quant au *baptême*, les Luthériens conservent la notion de la régénération baptismale, qui lave la coulpe originelle, et dont ce sacrement est à la fois le signe et le symbole. D'une manière générale, la notion des sacrements est plus réaliste dans la dogmatique luthérienne que dans la dogmatique réformée.

II. — Il en est de même de la notion de l'*Église*. Les Luthériens insistent davantage sur l'élément objectif et divin. Ils relèvent l'origine divine de l'Église; ils y voient une institution divine, revêtue par Dieu même d'une certaine puissance spirituelle — le pouvoir des clefs, en vertu duquel elle donne l'absolution, — possédant une certaine hiérarchie et jouissant enfin de promesses spéciales du Saint-Esprit. De là l'importance plus grande qu'ils attachent aux traditions et aux symboles ecclésiastiques.

Les Réformés insistent moins sur ce côté des choses. L'Église est pour eux surtout une société de croyants,

réunie autour de la Parole de Dieu. Chez eux, pas de hiérarchie, pas de pouvoir des clefs. Aussi attribuent-ils une moindre importance à l'autorité ecclésiastique, à la tradition.

III. — Les Luthériens font très peu de place, dans leur dogmatique, à la doctrine de la *prédestination*. Les Réformés y attachent, au contraire, une très grande importance. Les premiers placent dans la foi le fondement du salut, la foi s'attachant à la grâce offerte à tous en Jésus-Christ, à la grâce qui correspond aux besoins les plus profonds du cœur et de la conscience. Les seconds le placent dans la grâce souveraine et absolue de Dieu, que Dieu donne à ceux qu'il a choisis de toute éternité pour cela. Ils proclament un décret absolu et inconditionnel de Dieu, par lequel Dieu manifeste sa gloire et ses perfections infinies : sa bonté et sa miséricorde dans les élus, sa justice et sa sainteté dans les réprouvés.

Enfin, il y a aussi une différence, quand à la doctrine de la *personne de Christ*. Les Luthériens insistent sur l'union des deux natures et se rattachent à la théorie de la *communicatio idiomatum;* les Réformés s'appliquent, au contraire, à distinguer nettement les deux natures en Christ.

Ces divergences ont leur source et leur explication dans une diversité plus haute et plus générale. Elles proviennent de deux manières différentes d'envisager la religion. La religion est le rapport, le lien qui unit l'homme à Dieu. C'est la vie avec Dieu, l'union avec lui, et l'ensemble des moyens destinés à réaliser cette union et cette vie. Or, on peut considérer ces rapports de deux points de vue différents, selon qu'on prend pour point de départ l'un ou l'autre de ces deux termes : l'homme et Dieu. C'est ce

qui arrive dans la dogmatique des deux Églises protestantes.

La dogmatique luthérienne prend pour point de départ l'homme, l'homme tel qu'il est, avec sa faiblesse, avec tous les éléments et tous les besoins de sa nature, telle que Dieu l'a faite et telle que l'a faite le péché, — avec son cœur, son imagination et ses sens, avec son organisation tout entière, physique et spirituelle.

La dogmatique réformée part de Dieu, considéré dans son objectivité absolue et dans sa souveraineté. La souveraineté de Dieu, sa liberté absolue, sa gloire, son honneur, son droit incontesté, ses perfections infinies et leur manifestation, voilà le point de vue duquel elle envisage tout le reste; voilà le grand principe auquel elle subordonne tout.

D'un côté, c'est un point de vue plus anthropologique, de l'autre, un point de vue plus théologique. — C'est là ce qui explique les diversités dogmatiques que présentent les deux Eglises.

1. C'est d'abord ce qui explique les divergences portant sur les points particuliers dont je viens de parler. S'agit-il de la *prédestination*, par exemple? D'un côté, on part de Dieu et de son décret absolu, et l'on en fait le fondement du salut ; de l'autre, on part de l'homme, et l'on insiste sur la condition humaine du salut, savoir, l'acceptation de la grâce par la foi. S'agit-il des *sacrements* et de l'*Église*? Les Réformés y insistent peu, parce que, ce qui les frappe avant tout, c'est l'action souveraine, directe et immédiate de Dieu, qui se passe volontiers de moyens humains et d'intermédiaires visibles. Les Luthériens y insistent davantage, parce qu'ils tiennent beaucoup plus compte des nécessités de la faiblesse humaine, des exigences de sa condition présente, et du rôle des moyens visibles de grâce et des appuis extérieurs de la foi.

2. De là aussi, dans le *culte*, une tendance plus spiri-

tualiste chez les Réformés, plus réaliste chez les Luthériens. Les premiers songent surtout à l'action directe de Dieu sur l'homme, action qui n'a besoin d'aucun intermédiaire extérieur. Ils opèrent en quelque sorte une simplification de l'homme, en qui ils ne voient plus qu'une conscience et une raison. Les seconds se préoccupent davantage de l'élément matériel, corporel de l'homme ; ils cherchent à parler aux sens, et introduisent plus d'art dans leur culte. En un mot, ils s'accommodent davantage aux infirmités de la nature humaine.

3. De là encore les tendances diverses de la *théologie*, plus intellectualiste chez les Réformés, plus mystique et plus humaine chez les Luthériens. La théologie calviniste est l'application rigoureuse d'un principe absolu, poursuivie même au risque de faire violence aux faits et aux besoins de la nature humaine.

4. De là enfin la prédominance du principe *matériel* dans la dogmatique luthérienne, et du principe *formel* dans la dogmatique réformée. Luther, en effet, se plaçant avant tout au point de vue de l'homme, de ses aspirations et de ses besoins, et trouvant que la justice de la foi, le salut par grâce, y répond seul d'une manière complète, fait de la doctrine du salut par la foi la pierre angulaire de sa dogmatique. Calvin, se plaçant au point de vue de Dieu, cherche avant tout dans sa Parole l'expression de ses volontés souveraines, et fait de l'autorité des Écritures le principe fondamental de sa dogmatique. — De cette différence dans le point de départ découlent logiquement les trois conséquences suivantes :

*a*) Le rapport des deux principes — matériel et formel — n'est pas le même dans les deux dogmatiques. Chez les Luthériens, c'est le principe matériel qui conduit au principe formel ; chez les Réformés, c'est l'inverse. Nous avons vu que Luther était depuis longtemps en possession du

principe matériel, quand il fut amené à formuler le principe formel. La soif du salut le conduisit à la foi en Christ; et c'est cette foi, engendrée en lui par le Saint-Esprit, c'est l'expérience intime qu'il fit de la justification par grâce, qui le conduisit à la bible comme à la source et à la règle souveraine en matière religieuse. Pour Calvin, au contraire, c'est la bible qui se légitime avant tout comme Parole de Dieu. Calvin est surtout tourmenté par la soif de la vérité, et il trouve la vérité dans la bible. Et, quand il a affirmé et reconnu l'autorité de la bible, c'est celle-ci qui le conduit au salut, en lui annonçant de la part de Dieu qu'il est justifié par la foi.

Cette différence implique une grande question d'apologétique. Nous trouvons ici en présence les deux méthodes qui ont inspiré la confession d'Augsbourg et celle de La Rochelle. La première commence par légitimer la doctrine du salut, et c'est cette doctrine qui légitime la bible, parce qu'elle y est renfermée. La seconde légitime d'abord la bible, puis en applique l'enseignement, qui est la doctrine du salut. L'une va du contenu au contenant, l'autre du contenant au contenu. Une certaine école orthodoxe, dont M. Jalaguier a été le représentant le plus distingué, est pour la seconde méthode. Je me déclare en faveur de la première. Je la crois plus moderne et plus humaine, et je suis heureux de pouvoir l'appuyer du nom de Luther.

*b*) La notion de l'*inspiration* est beaucoup plus stricte chez les Réformés, plus large et plus souple chez les Luthériens. Pour les premiers, l'inspiration s'étend à tout; tout ce qui est dans la bible est Parole de Dieu. Pour les seconds, la bible renferme la Parole de Dieu; elle est divine, inspirée, souveraine, mais seulement en matière religieuse, et en ce qui concerne la question du salut. De là la manière dont Luther résout les problèmes de canonicité.

*c*) Enfin, les Réformés rejettent plus radicalement la

*tradition* ecclésiastique. Tout ce qui n'est pas directement sanctionné par la bible, disent-ils, doit être réprouvé. A quoi les Luthériens répondent : tout ce qui n'est pas directement condamné ou défendu par la bible peut être conservé. De là, la prétention des Réformés à revenir à la constitution, à la discipline et au culte apostoliques, tandis que les Luthériens conservent la hiérarchie, l'absolution et certaines formes du culte catholique.

Il faut reconnaître qu'il y a une part de vérité dans le point de vue luthérien.

Après cette appréciation générale, esquissons le développement de la doctrine au sein de chacune des deux Églises protestantes.

---

## § Ier. — ÉGLISE LUTHÉRIENNE.

Luther fut le héros de la Réformation allemande : il n'en fut pas le théologien. Homme d'action avant tout, c'est lui qui prit la grande initiative, qui eut le courage d'engager le premier la lutte avec le pape et avec l'Église romaine, et de fonder une Église nouvelle, où le salut par la foi pût être librement proclamé et la Parole de Dieu librement prêchée. Dans ses écrits, qui sont aussi des actes, Luther pose les principes de la Réforme, il n'en tire pas les conséquences. Ce n'est pas à lui qu'il appartient de donner aux nouvelles affirmations religieuses une forme théologique et scientifique. Cette tâche était réservée à son ami, PHILIPPE MÉLANCHTHON.

Mélanchthon publia en 1521, pendant que Luther était prisonnier à la Wartbourg, la première édition de ses *Loci communes*, où il expose la doctrine de la justification par la foi, en suivant le plan de l'épitre aux Romains : le péché, la loi, la grâce. Cet ouvrage, accru à travers plu-

sieurs éditions successives, demeura le premier et le plus important monument théologique de la Réformation allemande. Mélanchthon montre bien le véritable caractère de cette Réformation, en ce qu'il oppose la doctrine apostolique du salut par la foi à la doctrine du salut, telle que l'enseignait l'Église romaine. C'est le principe matériel qui le conduit au principe formel. La question du salut et tout ce qui s'y rattache — le péché, la grâce, la foi, — voilà pour lui la grande affaire. Tout le reste — Trinité, création, personne de Jésus-Christ, Église — lui paraît secondaire. Il ne s'en occupe pas, ou n'en parle que dans des appendices. Ce qui distingue encore ce livre, c'est la modération des opinions et du langage, la précision et l'élégance de la forme, non moins que la netteté des idées.

Aussi Mélanchthon fut-il désigné, par ces qualités et par le succès de son livre, au choix des protestants d'Allemagne, quand il fallut rédiger la confession qui devait être présentée à Augsbourg, en 1530. Une conférence se réunit d'abord à Torgau, à laquelle Luther prit une part active, et où quelques articles fondamentaux furent arrêtés en commun. Mais le soin de la rédaction définitive fut confié à Mélanchthon, et Luther ne voulut pas s'en mêler.

Ce fut un grand événement que la publication de la Confession d'Augsbourg. Elle marque une date. Pour la première fois, la nouvelle Église s'affirme et se justifie. La confession est une apologie, en même temps qu'un symbole ; elle a cela de commun avec les premiers ouvrages des Pères de l'Église, aux débuts du christianisme. En effet, le premier devoir était de s'affirmer hautement, et de réfuter par là les accusations et les calomnies. On disait que les Luthériens étaient les ennemis de l'Évangile et de Jésus-Christ, qu'il renversaient tout ordre dans l'Église et dans l'État. Il fallait démontrer la fausseté de ces accusa-

tions, en prouvant l'accord des Luthériens avec l'Évangile et avec l'ancienne Église, et en déclarant qu'ils ne rejetaient des doctrines et des traditions de l'Église que ce qui était contraire aux Écritures et à la tradition primitive.

La confession d'Augsbourg est un document remarquable, au point de vue théologique, par la richesse du fond et par la modération et la précision de la forme. On y reconnaît les qualités distinctives de Mélanchthon, sa puissance de systématisation théologique, sa modération et son esprit de conciliation, l'élégante précision et la clarté merveilleuse de son langage. La confession est importante surtout au point de vue historique. Elle trahit des préoccupations apologétiques évidentes, et donne bien l'expression de la pensée de l'Église, au moment où elle fut rédigée. En voici l'ordonnance générale :

Elle se compose de deux parties bien distinctes, consacrées, l'une à l'exposition directe et détaillée de la foi protestante, l'autre à la critique des erreurs catholiques que l'on rejette.

I. La première est de beaucoup la plus longue et la plus importante : elle comprend 21 articles sur 28. Le centre de toute l'exposition est l'article IV, sur la justification par la foi : c'est de là que tout part et c'est là que tout arrive. C'est le pivot autour duquel tout se meut. Aussi peut-on diviser la première partie en trois points : les prémisses de la doctrine de la justification, la doctrine elle-même et ses conséquences :

1° Les *prémisses* sont posées dans les trois premiers articles. L'article I^er^ pose les prémisses *théologiques* — Dieu et la Trinité ; — l'article II, les prémisses *anthropologiques* — l'homme, la chute et le péché ; — l'article III, les prémisses *christologiques* — Jésus-Christ, sa personne et son œuvre. — Dans tous ces articles, les rédacteurs de la

confession de foi, accusés de ruiner l'Évangile et la doctrine de l'Église, se lavent de cette accusation, en constatant, au contraire, leur accord avec l'ancienne Église comme avec l'Écriture, et en citant les grands symboles œcuméniques, depuis celui de Nicée jusqu'à celui d'Athanase ;

2° Puis vient l'articie IV, qui expose la *doctrine* elle-même du salut par la foi. Trois éléments sont spécialement relevés, soit dans cet article, soit dans l'article XX, qui revient sur le même sujet, à propos des bonnes œuvres :

*a*) La justification considérée comme un acte divin, par lequel Dieu déclare juste le pécheur, en lui imputant sa foi à justice — *docent, quod homines non possunt justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso* — (art. IV);

*b*) La nature de la foi, qui n'est pas historique, mais mystique — *admonentur etiam homines, quod hic nomen fidei non significet tantum historiæ notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significet fidem quæ credit non tantum historiam, se etiam effectum historiæ, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissiosionem peccatorum* — (art. XX) ;

*c*) Les bonnes œuvres envisagées comme fruit de la foi, et non comme condition du salut — *falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant... Docent nostri quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei* — (art. XX).

Les article V et VI développent le précédent, en insistant sur les conditions objectives de la justification, sur

la manière dont se produit la foi et sur le développement de la foi et de la vie chrétienne.

3° Les articles VII à XVIII, tirant les *conséquences* de la doctrine de la justification, établissent la doctrine de l'Église et des sacrements. — L'*Église* est la communion des saints ou des croyants. Elle est impérissable. Elle a pour caractères et pour signes distinctifs la prédication de la Parole de Dieu et l'administration fidèle des sacrements — *est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta* — (art. VII). C'est là ce qui fait son unité, à travers les variations et les vicissitudes des traditions humaines. Le fait qu'il y a dans l'Église des hypocrites et des méchants, ne saurait détruire l'efficace des grâces divines dont elle est la dépositaire.

Alors vient une doctrine détaillée des *sacrements*, qui renferme la critique indirecte de la doctrine correspondante de l'Église romaine. L'article XI énumère et définit les sacrements. Ils sont au nombre de trois :

a) Le *baptême*, déclaré nécessaire au salut, la grâce de Dieu étant présentée et communiquée par ce moyen ;

b) La *sainte Cène*, dans laquelle le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement présents, et sont administrés à ceux qui la reçoivent, sous les espèces du pain et du vin ;

c) La *confession* et la *pénitence*. On ne reçoit à la communion que ceux qui ont auparavant confessé leurs péchés et reçu l'absolution, non de la part d'un homme, mais de la part de Dieu, qui seul pardonne les péchés, et fait prononcer par ses ministres la parole de la réconciliation.

L'article XII oppose à la doctrine catholique de l'*opus operatum* celle de la nécessité de la foi pour l'efficacité salutaire des sacrements. L'article XIV proclame la nécessité de l'ordre et de la discipline dans l'Église, et la légi-

timité d'une ordination et d'un ministère spécial, pourvu que l'on sauvegarde les droits de la conscience chrétienne. L'article XV exclut toutes les traditions, pratiques ou enseignements, contraires à la grande doctrine de la libre grâce de Dieu, ou tendant à enraciner dans les cœurs la dangereuse croyance du mérite des œuvres. L'article XVI déclare que les gouvernements politiques sont d'institution divine — déclaration qui trahit une fois de plus les préoccupations du moment, car il s'agissait de ne pas indisposer Charles-Quint contre les Protestants. — Enfin, l'article XVII est consacré à la glorification de l'Église.

4° Après cela viennent quatre articles (XVIII-XXI), qui ont pour but d'écarter certains préjugés. On nie que les chrétiens évangéliques suppriment le libre arbitre, dont ils reconnaissent les droits absolus dans les divers domaines de la justice civile (art. XVIII); qu'ils fassent de Dieu l'auteur du mal (art. XIX); qu'ils combattent les bonnes œuvres et méprisent la loi (art. XX); qu'ils méconnaissent les mérites des saints et les outragent (art. XXI). Tout ceci a un caractère apologétique fortement accentué.

II. — La seconde partie de la confession d'Augsbourg se compose de sept articles (XXII-XXVIII), qui sont consacrés à condamner les sept erreurs suivantes de l'Église romaine : le refus de la coupe aux laïques, le célibat des prêtres, la messe, la confession auriculaire, les lois sur les aliments, les vœux monastiques et les empiètements du pouvoir épiscopal et papal sur les droits sacrés de l'État et de l'Évangile.

Ce qui me frappe dans cette confession, outre son ordonnance générale, qui met en pleine lumière le dogme de la justification par la foi, et les préoccupations apologétiques qui en ont dicté beaucoup d'articles, c'est le souffle profon-

dément religieux qui la pénètre tout entière, c'est sa sobriété théologique, son esprit de modération et de largeur. Peu de formules, mais des affirmations puissantes, d'un caractère plus religieux que théologique, et toujours appuyées sur les Écritures, quand elles ne leur sont pas directement empruntées. Nous sommes encore au premier âge de l'Église nouvelle, dans la période de la plénitude de la vie religieuse, période militante, où l'on affirme sa foi pour la justifier, sans lui donner encore une expression théologique bien raffinée. Les documents de l'âge suivant — comme la formule de Concorde (1580) et les confessions de l'Église réformées, venues plus tard — sont bien plus théologiques. Voilà pourquoi ils ont beaucoup plus vieilli.

La confession d'Augsbourg ayant été attaquée et réfutée par les catholiques, dans un écrit appelé *Confutatio*, Mélanchthon en écrivit une *Apologia*. Cette Apologie présente les mêmes caractères généraux que la confession elle-même : même esprit religieux, même modération et même largeur; même préoccupation apologétique; même place faite à la doctrine centrale de la justification par la foi; même notion de la justification et de ses rapports avec la sanctification ou les œuvres. Il y a cependant, dans l'Apologie, une nuance plus théologique. Certains points sont précisés d'une manière plus rigoureuse. Voici, par exemple, comment elle développe l'article sur le rapport de la foi et les œuvres : *nos quoque dicimus quod dilectio fidem sequi debeat. Neque tamen ideo sentiendum est quod fiducia hujus dilectionis, aut propter hanc dilectionem, accipiamus remissionem peccatorum et reconciliationem.... Falso calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant quomodo fieri possint...* (*Apol.*, p. 81, 85).

L'Apologie prit rang, à la suite de la confession d'Augsbourg, parmi les livres symboliques de l'Église luthérienne. A ces deux livres vinrent bientôt s'en ajouter trois autres : les deux *Catéchismes* de Luther, et les *Articles de Smalkalde*, qui accentuent contre les Réformés la doctrine de la Cène. Tous ces livres participent aux mêmes caractères; ils appartiennent tous à cette première époque, qui rappelle la période de l'apologétique, au début de l'histoire du dogme catholique.

Après cela commence, vers 1535, la seconde époque, celle qui correspond à la période des controverses, dans l'histoire de l'ancienne Église. L'œuvre dogmatique devait poursuivre son évolution. Après s'être affirmée et constituée en face de ses adversaires, l'Église nouvelle se replie, en quelque sorte, sur elle-même, et étudie de plus près l'objet de sa foi. Elle cherche à prendre une connaissance plus nette de son principe, et à en tirer toutes les conséquences et toutes les applications. De là un nouveau travail dogmatique, qui devait se poursuivre à travers un demi-siècle de luttes et de controverses, tant extérieures qu'intérieures, et aboutir à de nouvelles confessions de foi, beaucoup plus théologiques que les premières.

Deux tendances diverses ne tardèrent pas à se former au sein de l'Église luthérienne et s'y disputèrent la prépondérance. De là, deux partis opposés :

1° Le parti de la conciliation, disposé à faire des concessions aux Catholiques et aux Réformés, et à atténuer, dans l'intérêt de la paix et de l'union, certains angles de la doctrine luthérienne. Ce parti avait pour chef *Philippe Mélanchthon*, l'homme de la modération et de la conciliation en toutes choses. Il s'appela le parti des Philippistes ;

2° Le parti étroit, rigide, ardent, plus luthérien que Luther lui-même, ennemi de toute concession, de tout compromis, et jaloux de maintenir, en face des Catholiques et des Réformés, les doctrines distinctives du luthéranisme. Il avait pour chefs *Amsdorf* et *Flacius*.

Cette divergence s'était déjà manifestée du temps de Luther. Cependant, quelles que fussent leurs vues particulières sur certains points, Luther et Mélanchthon demeurèrent toujours unis, et leur amitié tempéra, aussi longtemps que vécut Luther, l'ardeur de la lutte. Luther, qui estimait et aimait tendrement Mélanchthon, se tint, autant que possible, en dehors et au-dessus des partis, et chercha à modérer le zèle souvent excessif de ses amis. Mais, après sa mort, Mélanchthon devint décidément suspect aux Luthériens rigides, et la lutte éclata entre les deux partis. Ces deux partis, nous les retrouvons en présence dans toutes les controverses qui agitent l'Église luthérienne pendant cette période, et où se mêlèrent trop souvent la passion et la violence. Entre les deux s'en forma peu à peu un troisième, qui eut pour chefs *Chemnitz* et *Brentz*, sorte de tiers-parti, tenant le milieu entre les deux extrêmes, et dont l'influence finit par prévaloir dans la fixation définitive du dogme.

Je n'entrerai pas dans le détail, souvent fort confus, de ces controverses. Je me bornerai à en indiquer l'objet et les résultats dogmatiques. On peut les grouper autour des deux doctrines essentielles et distinctives de l'Église luthérienne : la doctrine de la *justification par la foi*, accentuée contre les Catholiques et contre toutes les tendances qui risqueraient de ramener le catholicisme, — et la doctrine de la *sainte Cène*, par laquelle l'Église luthérienne s'affirme en face des Réformés. De là deux groupes de controverses, dont nous nous occuperons tour à tour.

### 1° Controverses se rapportant à la doctrine de la justification par la foi.

La doctrine de la justification par la foi était, en quelque sorte, le drapeau dogmatique élevé par la Réformation en face du catholicisme romain. C'est pour maintenir cette doctrine, qu'il considérait avec raison comme le fond essentiel de l'Évangile, que Luther s'était séparé de Rome. C'était la pierre angulaire du nouvel édifice. C'était l'affirmation puissante qui avait renversé tout l'échafaudage des erreurs romaines, et qui contenait en elle toute une dogmatique nouvelle. Il était naturel que cette doctrine devînt comme le champ clos de la lutte entre l'ancienne Église et la nouvelle, et qu'elle provoquât les premiers travaux théologiques au sein du protestantisme. Il importait de l'établir avec solidité, de la définir avec précision, d'élucider toutes les questions secondaires qui se rattachaient à la question principale, afin d'écarter avec soin tout ce qui aurait pu compromettre cette doctrine, que Luther appelait *articulus stantis seu cadentis Ecclesiæ.*

Les controverses qui se rattachent à la doctrine de la justification portent tour à tour sur les trois questions suivantes :

1° La nature de la justification et ses rapports avec la sanctification ;

2° Le rôle de la loi et des œuvres ;

3° Le rôle de l'homme et de Dieu dans le salut.

Sur chacune de ces trois questions se font jour deux opinions extrêmes, l'une ultra-protestante, et tendant à l'antinomianisme, ou à un quiétisme énervant; l'autre ramenant la doctrine catholique et compromettant les grands principes de la Réforme. Aussi la polémique livrée sur chacune de ces questions se décompose-t-elle en deux controverses, suivant qu'il s'agit de résister à l'une ou l'autre de

ces deux exagérations. L'Église luthérienne sut éviter ce double écueil ; le parti modéré triompha dans la formule de Concorde, et maintint la Réformation dans la voie où elle devait marcher. Malgré leur confusion apparente, ces controverses ont une importance réelle, car les questions fondamentales du christianisme s'y trouvent engagées.

I. — Il fallait d'abord déterminer la *nature de la justification* et ses *rapports avec la sanctification*. Ce fut l'objet d'une double controverse contre Stancarus et Osiander, tous deux professeurs à Kœnigsberg.

Luther avait défini la justification de la manière suivante: « Un acte de Dieu déclarant juste le pécheur, en considération des mérites de Jésus-Christ, qui lui sont imputés par le moyen de la foi. » C'est aussi la doctrine de la confession d'Augsbourg, dont nous avons cité plus haut la formule, et celle de l'Apologie, qui s'exprime ainsi : *Justificare forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quæ aliena justitia communicatur nobis per fidem* (pag. 125). Par là, on distinguait nettement deux choses, que les catholiques ont presque toujours confondues :

La *justification*, qui est une sentence d'acquittement prononcée par Dieu en faveur du pécheur qui se repent et qui croit, acte forensique, extérieur, qui se passe en dehors de l'homme, et qui est proprement la rémission des péchés;

Et la *sanctification* , action intérieure de Dieu en l'homme déjà pardonné et justifié, action à laquelle l'homme prête son concours, et qui a pour résultat la sainteté du cœur et de la vie.

La justification ne comporte pas de degrés; elle est parfaite et entière dès le premier jour. Elle a quelque chose d'indivisible et d'absolu, comme l'acte divin qui la consti-

tue. La sanctification, au contraire, est essentiellement progressive. Elle commence avec la conversion et se continue à travers toute la vie. Elle n'est possible qu'après la justification, qui en est à la fois la condition, le principe et la source. Luther, en effet, reconnaissait que la foi, en nous unissant à Christ, nous communiquait sa justice, justice positive en même temps que sentence juridique de pardon, laquelle devient le principe de notre propre sainteté.

Cette théorie large et féconde, qui embrasse tous les éléments de la vérité, fut compromise par deux théories exclusives : celle de Mélanchthon et de Stancarus, et celle d'Osiander.

Les premiers insistaient surtout sur l'obéissance passive de Christ, et ne virent dans la justification que l'acte juridique en vertu duquel les mérites du Sauveur nous sont imputés. Ce point de vue tendait à rendre la foi inutile. Il suffisait de savoir la dette payée, et tout pouvait se faire sans le concours du pécheur.

André Osiander, successivement professeur à Nuremberg et à Kœnigsberg, attaqua cette conception étroite et en montra les conséquences fâcheuses. Mais, de son côté, il alla trop loin, et tomba dans un mysticisme qui rend sa théorie suspecte de panthéisme. Il vit dans la justification, non pas un acte juridique, une sentence de grâce, mais un acte médicinal, par lequel Dieu communique la justice au pécheur. Dieu ne le tient pas pour juste : il le rend juste. Il ne lui impute pas une justice étrangère; il lui infuse une justice positive, qui devient la sienne propre. Ainsi, pour Osiander, la justification tend à se confondre avec la sanctification, et le pécheur n'est justifié que dans la mesure où il est sanctifié. La justification est donc relative. De plus, son fondement n'est plus le même. Ce n'est plus la foi aux mérites de Jésus-Christ, imputés au croyant avant qu'il ait commencé à travailler à sa sanctification et accom-

pli une seule bonne œuvre; c'est l'effusion de la justice de Jésus-Christ en nous, par la vertu de son incarnation, laquelle se reproduit dans le fidèle d'une façon spirituelle.

La doctrine d'Osiander fut déclarée suspecte de catholicisme, et accusée de ramener par un détour la doctrine du salut par les mérites et les œuvres de l'homme. Il y avait quelque chose de fondé dans ce reproche, en ce sens qu'Osiander ne distinguait pas assez la justification de la sanctification. Mais son point de vue avait aussi sa part de vérité, en ce qu'il relevait la vertu sanctifiante de la foi, qui saisit Jésus-Christ et sa justice, de telle sorte que Jésus-Christ devient en nous un principe de justice, c'est-à-dire de vie sainte. Il se séparait d'ailleurs du catholicisme sur un point important, puisqu'il voyait dans la justice qui sauve un don surnaturel de Dieu même, et non pas un mérite ou une conquête de l'homme.

Les doctrines de Stancarus et celles d'Osiander furent également désavouées, et la formule de Concorde essaya de faire sa part à chacun des éléments de vérité que l'une et l'autre renfermaient.

II. — A la question de la justification, et de ses rapports avec la sanctification, se rattache celle du *rôle des œuvres et de la loi* dans le salut.

1° *Les œuvres.* — Luther avait beaucoup insisté sur ce point, que l'homme est justifié par la foi seule, sans les œuvres, par opposition à la doctrine catholique, qui ajoutait à la foi les œuvres, et finissait par substituer les œuvres à la foi. Luther n'accordait aux œuvres absolument aucune valeur justifiante : de là la manière dont il parle de l'épître de Jacques, qu'il appelle une épître de paille.

Mélanchthon était moins strict que Luther sur ce point. Il semblait accorder un rôle réel aux œuvres dans la justi-

fication. Aussi, dans la rédaction du formulaire qui devait servir de base à l'Intérim de Leipzig, avait-il substitué le mot *fide* aux mots *sola fide*, qui étaient devenus le schibboleth des Luthériens rigides : de quoi il fut sévèrement blâmé.

Mais lorsque, en 1551, G. Mayor, professeur à Wittemberg, reproduisit, en l'accentuant, l'opinion de Mélanchthon, et se mit à enseigner que les œuvres sont nécessaires au salut, grand fut le scandale, grande l'indignation dans le camp des Luthériens rigides. Le fougueux Amsdorf, de Wittemberg, protesta avec violence contre ce qu'il appelait le renversement de la doctrine protestante, et le retour non déguisé vers le catholicisme. Il publia contre Mayor des thèses, dans lesquelles il déclarait que les œuvres, bien loin d'être nécessaires, sont nuisibles au salut, exagération manifeste, vraie boutade provoquée par l'ardeur de la lutte. Une controverse s'ensuivit, qui fut assez longue et assez violente. Les hommes sages et modérés du tiers-parti s'interposèrent, et parvinrent, non sans efforts, à faire comprendre aux deux adversaires qu'il y avait entre eux un malentendu, une querelle de mots, plutôt qu'une divergence réelle.

On reconnut, d'une part — du côté d'Amsdorf et des Luthériens rigides, — que, si les œuvres ne sont pas directement nécessaires pour le salut, en ce sens que c'est la foi seule, et non les œuvres, qui justifie le pécheur, elles sont cependant nécessaires d'une manière indirecte, en ce sens qu'elles sont le fruit naturel et le signe distinctif de la foi qui justifie. Elles ne sont pas nécessaires au salut, mais elles sont nécessaires à la foi qui sauve. Sans les œuvres, pas de foi véritable; dès lors, pas de salut. Les œuvres sont donc une condition, mais non un moyen de salut.

On reconnut, d'autre part — du côté de Mayor et de ses amis, — que, si les œuvres sont nécessaires comme

démonstration vivante de la foi, la confiance que l'on met en elles est nuisible et funeste, attendu que le vrai fondement de la justification et du salut, c'est, non pas les œuvres, mais les seuls mérites de Jésus-Christ, saisis par la foi.

Ce fut là ce qu'on appela la controverse majoriste, qui se termina par une entente mutuelle.

2° *La loi.*— Tandis que G. Mayor était accusé de glorifier les œuvres, et de ramener au catholicisme, JEAN AGRICOLA, d'Eisleben, professeur à Wittemberg, et plus tard prédicateur à Berlin, fut accusé d'enseigner l'antinomianisme.

Luther avait parlé de la loi avec la vivacité paradoxale qui lui était habituelle. Il avait opposé avec une singulière énergie la loi à l'Évangile, disant que ces deux choses sont aussi éloignées l'une de l'autre que les cieux sont élevés au-dessus de la terre, et il ajoutait que la conscience et la loi, dont les fruits sont l'angoisse et l'épouvante, sont la part des âmes damnées. Il avait aussi affirmé, et en cela il n'avait pas tort, que la repentance n'est parfaite que lorsqu'elle est pénétrée de la douleur d'avoir méconnu le Dieu qui nous a aimés en Jésus-Christ. La vraie repentance n'est produite que par le spectacle de la croix.

Mélanchthon s'exprimait à l'égard de la loi d'une manière plus modérée. Il ne croyait pas son rôle fini sous l'alliance de grâce. Il estimait la prédication de la loi utile et nécessaire à un double point de vue : pour les pécheurs, qu'elle devait convaincre de leur état de condamnation et d'impuissance, et conduire à Jésus-Christ, qui seul donne le pardon et la force d'accomplir la loi, — et pour les fidèles, en qui elle entretenait le sentiment du péché et celui de la miséricorde de Dieu, l'humilité de la repentance et la reconnaissance joyeuse du salut.

Luther se rangea à l'opinion de son ami, et, lorsque, en 1527, il fut question d'organiser les Églises de Saxe,

Mélanchthon eut soin, dans les instructions rédigées pour les commissaires chargées de l'inspection, de recommander aux pasteurs de prêcher sur la loi, et d'en inculquer le respect et les préceptes aux enfants à l'école et aux fidèles à l'église.

Cette recommandation souleva certaines oppositions. En particulier, Agricola, alors professeur à Wittemberg, invoqua l'opinion première de Luther, et, s'emparant des expressions paradoxales qu'avait employées le Réformateur, il alla encore plus loin que lui. Il proscrivit la loi de la prédication comme inutile et même dangereuse. « La loi, disait-il, n'a aucune valeur. Elle a cessé d'être obligatoire, depuis que nous sommes sous la grâce. La loi ne fait que des juifs, la grâce seule fait des chrétiens. La loi appartient aux tribunaux et non pas à la chaire chrétienne. Elle n'est bonne que pour le maintien de l'ordre extérieur. Dieu juge les hommes d'après leur foi ou leur incrédulité. La prédication de l'Évangile suffit à produire la repentance et la conversion. La loi, bien loin de produire la foi, ne sert qu'à provoquer les incrédules au désespoir. » — Les disciples d'Agricola ajoutèrent aux théories du maître des préceptes et des exemples propres à engendrer un coupable relâchement moral, et nuisirent par là beaucoup à leur cause.

Luther, qu'Agricola avait espéré gagner, se prononça contre lui, et publia six *Dialogues sur la loi* (1536), vrais chefs-d'œuvre de bon sens et de mesure, qui firent grande impression. La polémique continua quelque temps encore, et Agricola finit par se rétracter en 1540.

III. — Cette question du rôle des œuvres et de la loi conduisait à une question plus haute et plus générale, celle de la *part respective de l'homme et de Dieu* dans l'œuvre du salut. Ce fut l'objet de la controverse SYNERGISTE.

Sur ce point, Luther était augustinien. Il déclarait l'homme incapable, non seulement de se sauver, mais même de s'approprier le salut. C'est la thèse qu'il soutient contre Érasme dans son *De servo arbitrio*. Mélanchthon expose la même théorie dans la première édition de ses *Loci*. Plus tard, il modifia son langage, et la confession d'Augsbourg admet un certain concours de l'homme dans sa conversion, puisqu'elle lui reconnaît le pouvoir de s'approprier la grâce — *facultas se applicandi ad gratiam*. — Plus tard encore, Mélanchthon reproduisit dans la confession de Leipzig (1548) cette doctrine d'une participation de l'homme à l'œuvre de son salut.

La controverse n'éclata ouvertement qu'après la mort de Luther. L'opinion de Mélanchthon fut alors blâmée, et lorsque *Strigel*, professeur à Wittemberg, et *Pfeffinger*, surintendant à Leipzig, reprirent sa doctrine en l'accentuant davantage, ils furent violemment attaqués par *Flacius* et *Amsdorf*. Strigel et Pfeffinger affirmaient un concours personnel de l'homme dans l'œuvre de son salut : d'abord dans l'acceptation de la grâce, et ensuite dans l'œuvre de la sanctification. Ils reconnaissaient par conséquent à l'homme une double liberté. Les Luthériens rigides protestaient contre ce qu'ils appelaient le synergisme de Pfeffinger. Ils niaient toute participation quelconque de l'homme à l'œuvre de son salut, et étaient conduits par là à une doctrine ultra-calviniste de la prédestination. Leurs opinions triomphèrent d'abord au colloque de Weimar, en 1560. Puis il se produisit contre eux une réaction. Enfin, ce fut l'opinion modérée qui triompha, en 1580, dans la formule de Concorde.

La formule de Concorde fit la part de Dieu et celle de l'homme. Le commencement de l'œuvre du salut vient de Dieu seul ; l'achèvement exige la coopération de l'homme. La doctrine calviniste de la prédestination est, par suite,

condamnée, et l'universalité de la grâce divine est proclamée.

Ainsi, le résultat commun de ces controverses fut la détermination plus rigoureuse de la doctrine protestante du salut. On marqua avec soin la place de la justification dans l'œuvre du salut, les rapports de la justification et de la sanctification, de la foi et des œuvres, de la loi et de la grâce, de l'action divine et de l'action humaine. Et l'on se préoccupa avant tout d'écarter toutes les opinions, toutes les tendances qui auraient pu — comme celles d'Osiander, de Mayor et d'Agricola — porter atteinte au grand principe protestant, et ramener, par un détour, la Réforme au catholicisme, qu'elle avait désavoué et remplacé.

### 2° Controverses se rapportant à la doctrine des Sacrements et de l'Église.

Aussi longtemps que Luther se borna à attaquer les erreurs et les abus de l'Église romaine, il se montra dans sa doctrine d'une hardiesse singulière, et le programme de sa Réforme semblait aussi radical que celui qu'exécutèrent plus tard Zwingle, Knox et Calvin. Luther paraissait, en particulier, aller aussi loin qu'eux sur la question des sacrements et de l'Église. Il revendiquait hautement le sacerdoce universel, la spiritualité du culte chrétien. Il suffit de rappeler la manière dont il parlait de la messe, dans ses premiers écrits : la *Lettre à la noblesse allemande*, la *Captivité de Babylone*. Mais, quand, son œuvre de protestation et de renversement terminée, il songea à entreprendre une œuvre nouvelle de fondation et de reconstruction, il fut ramené en arrière par les excès des *Anabaptistes* et les dangers qu'ils firent courir à l'œuvre de la Réformation.

Je n'ai pas à raconter ici l'histoire des prétendus prophètes de Zwickau et de Münster. On sait comment ils vin-

rent à Wittemberg, prêchant l'avénement de l'ère du Libre Esprit, l'émancipation absolue, la révolte ouverte contre toute autorité dans l'Église et dans l'État, l'inutilité des sacrements, de la hiérarchie, du ministère ecclésiastique, la spiritualité absolue du culte, etc. On sait aussi comment, passant de la théorie à la pratique, ils excitèrent une véritable émeute et saccagèrent plusieurs églises, insultant les prêtres, renversant les autels, brûlant les images.

Luther était alors à la Wartbourg, sous le coup de la bulle papale et de l'arrêt de la diète de Worms, qui le mettait au ban de l'empire. Il fut tellement troublé par ces nouvelles, que, sans écouter les conseils de la prudence, sans avertir l'Électeur, il quitte la forteresse et paraît tout à coup à Wittemberg, où il prêche huit fois de suite contre les Anabaptistes ou *Sacramentaires*, et parvient, non sans peine, à rétablir l'ordre et à calmer les esprits. Ces premières impressions furent très vives et ne s'effacèrent jamais de son esprit. Elles furent fortifiées encore lorsqu'il vit plus tard les tristes fruits de ces doctrines extrêmes, dans la guerre des Paysans et dans les excès de Jean de Leyde, le roi-prophète de Münster. Il sentit que la Réformation était compromise et à jamais perdue, si elle ne désavouait pas avec éclat les principes extrêmes qui conduisaient à de tels scandales.

Cet éclatant désaveu amena Luther à accorder plus d'importance qu'il ne l'avait fait d'abord à l'autorité et à l'organisation extérieure de l'Église, et à l'élément visible et objectif dans les sacrements et le culte. Il se rapprocha davantage, sur ce double terrain, de l'ancienne Église, et conserva bien des choses que, sans cela, il aurait peut-être répudiées. Aussi peut-on dire que, sans les excès des Anabaptistes et la guerre des Paysans, Luther aurait sans doute suivi aussi loin que Carlstadt et Zwingle les principes qu'il avait lui-même posés, et la Réformation, au

lieu de se constituer sous une double forme, n'aurait eu qu'un seul type, le type réformé.

Quoiqu'il en soit, ce fut la lutte de Luther contre Carlstadt, séduit par les idées des Sacramentaires, qui provoqua la scission, et elle persista dès lors, malgré les tentatives ultérieures d'union. Depuis lors, la controverse sacramentaire — en particulier, la controverse sur la sainte Cène — ne cessa pas d'être à l'ordre du jour entre les Luthériens et les Réformés.

On peut distinguer, pendant cette période, trois phases successives dans l'histoire de cette controverse.

I. — La première controverse sur la sainte Cène — et sur les sacrements en général — éclata, à Wittemberg, entre Luther et Carlstadt, après l'apparition des prophètes et des anabaptistes de Zwickau. Carlstadt niait la présence réelle, et ne voyait dans les sacrements que des actes symboliques. Luther soutenait à la fois la présence réelle et l'efficacité objective des sacrements. La discussion fut très vive, et Carlstadt, banni par l'électeur de Saxe (1524), dut finir par se réfugier en Suisse (1534).

II. — La controverse s'engagea de nouveau, quelques années plus tard, entre les Zwingliens et les Luthériens. Zwingle partageait à peu près les idées de Carlstadt sur les sacrements. Il n'y voyait, à proprement parler, rien de sacramentel. S'en tenant au sens étymologique du mot — *sacramentum militiæ*, — il ne voit dans les sacrements que les insignes ou les enseignes du chrétien, les marques distinctives de ceux qui se réclament du nom de Jésus-Christ et qui s'engagent à son service. Ces marques distintives, que Zwingle réduit à deux, le baptême et la sainte Cène, ont été choisies par Jésus-Christ lui-même, et il faut les conserver pieusement, en mémoire et pour

l'amour de lui. Mais elles ne confèrent rien de particulier, et ne sont que des signes extérieurs et visibles de grâces déjà reçues ou d'un état intérieur déjà existant. Ce sont des actes, et non des grâces. La baptême est l'acte d'engagement du soldat chrétien au service de son divin Chef, et il n'y a pas de régénération baptismale. La sainte Cène, est un acte par lequel le fidèle témoigne publiquement de sa foi en Jésus-Christ et en l'efficace de sa mort pour la rémission des péchés, et il n'y a pas là non plus de grâce spéciale ni de communication particulière et surnaturelle de Jésus-Christ au fidèle.

Tel est du moins l'enseignement de Zwingle dans son principal ouvrage : *Commentarius de vera et falsa religione.* Ailleurs, il est vrai, il s'exprime autrement, et paraît se rapprocher davantage de Luther. Dans son discours sur la Providence — *De Providentia*, — par exemple, il semble attribuer une vertu, une efficacité mystique, directe, surnaturelle aux sacrements en général et à la sainte Cène en particulier. Il parle de l'efficace des symboles sacrés — ce ne sont toujours que des symboles, — et d'une communication toute particulière de Jésus-Christ à l'âme du fidèle. Dans ce passage, et dans quelques autres de ses écrits, que l'on pourrait citer, il semble admettre, sinon la doctrine luthérienne de la présence réelle, du moins, la doctrine mystique de la manducation spirituelle professée plus tard par Calvin. Il est difficile de savoir laquelle de ces deux opinions traduit le plus exactement la vraie pensée de Zwingle. Ce qui est certain, c'est que la première prévalut parmi ses disciples.

Les Luthériens, après avoir combattu les opinions zwingliennes, essayèrent de s'entendre avec les Réformateurs suisses, et de rédiger en commun un formulaire de foi. Des théologiens des deux partis se réunirent à Marbourg, en 1529, sous les auspices du landgrave de Hesse. A ce col-

loque, Luther et Mélanchthon, entourés de Jonas, Myconius, Ménius, Cruciger, se rencontrèrent avec Agricola, Osiander et Brentz, et avec Zwingle, Œcolampade, Bucer et Hédion. On ne put s'entendre d'une manière complète. Après avoir formulé en quatorze articles leur foi commune, les théologiens s'exprimèrent de la manière suivante sur la Sainte-Cène :

« Nous croyons et maintenons tous que la Cène doit être donnée sous les deux espèces, selon l'institution ; que la messe n'est pas une œuvre par laquelle nous puissions obtenir la grâce les uns pour les autres, morts ou vivants ; que le sacrement de l'autel est le sacrement du vrai corps et du vrai sang de Jésus-Christ, et que la jouissance spirituelle de ce corps et de ce sang est tout à fait nécessaire à tout chrétien. Et, quoique nous n'ayons pu, quant à présent, nous mettre d'accord sur la question de savoir si le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont corporellement présents dans le pain et dans le vin, cependant nous nous témoignerons de plus en plus les uns aux autres une charité chrétienne, autant que la conscience le permet, et nous prierons tous assidûment le Seigneur de daigner nous affermir par son Saint-Esprit dans la saine doctrine. »

Aussi, lorsque, l'année suivante, la Confession luthérienne fut présentée à Augsbourg, les Zwingliens et quatre villes allemandes, qui avaient adopté leurs idées sur la Cène — Strasbourg, Constance, Lindau et Memmingen, — présentèrent une Confession spéciale, qu'on a appelé la *tetrapolitana*. Quant à la Confession d'Augsbourg, elle s'exprime ainsi : *de cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in cœna Domini, et improbant secus docentes* (art. XII). Six ans plus tard, en 1536, des articles furent rédigés à Smalkalde, sous l'inspiration de Luther, et la doctrine de la sainte Cène y est plus accentuée encore : *de sacramento*

*altaris sentimus, panem et vinum in cœna esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis* (p. 330).

III. — La controverse recommença et changea de caractère, lorsque l'influence de CALVIN eut remplacé parmi les Réformés celle de Zwingle. Calvin, en effet, se rapprochait davantage de Luther, et sa doctrine était une sorte de moyen terme entre la doctrine luthérienne et la doctrine zwinglienne. Luther, à ses yeux, ne s'était pas assez séparé du catholicisme, et Zwingle avait été, au contraire, trop loin dans la voie de la réaction. Calvin voyait dans la Cène plus qu'un acte de foi, une commémoration et un symbole. Il y reconnaissait la présence spirituelle de Jésus-Christ, présence dont jouissent spirituellement ceux qui reçoivent le pain et le vin avec foi. Jésus-Christ se communique à eux d'une façon spéciale, mais toute spirituelle. Il y a réellement communion au vrai corps et au vrai sang du Sauveur ; il y a manducation spirituelle, opérée par la foi.

Mélanchthon conçut l'espoir d'arriver plus facilement à un accord avec Calvin qu'avec Zwingle sur le terrain commun de l'efficace mystique du sacrement. Sans renier la doctrine luthérienne, qu'il déclarait être une expression plus pure et plus complète de la vérité, il affirmait que la doctrine de Calvin ne méconnaissait aucun élément religieux essentiel. Mais les Luthériens rigides accusèrent Mélanchthon de trahison, de crypto-calvinisme, et refusèrent de le suivre dans la voie de conciliation où il était entré. La lutte s'engagea encore une fois, à propos de la doctrine de la sainte Cène, entre les Philippistes et les Luthériens rigides, et c'est à ces derniers que resta la victoire. La formule de Concorde sanctionna le point de vue le plus strict : *Credimus quod in cœna Domini corpus et*

*sanguis Christi vere et substantialiter sint præsentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur. Credimus verba testamenti Christi non aliter accipienda esse, quam sicut verba ipsa ad litteram sonant, ita ne panis absens Christi corpus et vinum absentem Christi sanguinem significent, sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum sint corpus et sanguis Christi* (p. 599 ; c f., p. 604, 736).

La question débattue se compliqua bientôt d'une nouvelle question, relative à la nature du corps de Christ. La doctrine de la présence réelle conduisait, en effet, à celle de l'*ubiquité* du corps de Christ. On rattacha cette ubiquité à la théorie de la *communicatio idiomatum.* Luther avait enseigné que l'humanité et la divinité en Christ se pénètrent si bien, que chacune des deux natures communique à l'autre la plénitude de ses attributs. En conséquence, le corps glorifié du Christ avait l'attribut divin de l'ubiquité, ce qui expliquait comment il se communiquait aux fidèles dans la Cène en tant de lieux divers à la fois. Zwingle et Calvin ne pouvaient admettre cette doctrine, qu'ils traitaient de fantastique, et c'était pour eux une raison nouvelle de repousser la doctrine de la présence réelle.

De plus, à cette controverse contre Mélanchton et les crypto-calvinistes, se mêla aussi la question de la prédestination, en sorte qu'elle fut, à cet égard, un prolongement de la controverse synergiste.

Je ne dirai rien d'une dernière controverse, la controverse *Adiaphoristique*, qui n'a rien de spécialement théologique. Elle fut provoquée par l'Intérim de Leipzig, rédigé par Mélanchthon (1548). Dans ce document, certaines formes catholiques de constitution ecclésiastique et de culte (évêques, confirmation, extrême-onction, cierges, jeûnes, fêtes, etc...) étaient déclarées indifférentes — *adia-*

*phora.* — Deux opinions se produisirent sur ce point. Les uns acceptèrent, en effet, ces choses comme indifférentes ; les autres protestèrent, soit qu'elles ne leur parussent pas indifférentes, soit qu'ils les considérassent comme indifférentes en elles-mêmes, mais comme cessant de l'être dans les circonstances actuelles. La controverse n'eut plus de raison d'être après la paix d'Augsbourg (1555) qui mit fin aux persécutions.

Sur ces divers points, comme aussi sur les points discutés dans les controverses relatives à la justification par la foi, la FORMULE DE CONCORDE fixa la doctrine luthérienne. Elle fut rédigée, en 1577, à la demande de l'électeur Auguste de Saxe, par une commission de théologiens réunie dans le monastère de Bergen, près de Magdebourg, sous la présidence de *Martin Chemnitz*, chef du parti modéré. Elle marque une date importante, et permet de mesurer le chemin parcouru en cinquante ans, car elle termine la période des controverses, et donne à l'orthodoxie luthérienne une forme qui a été à peu près définitive. — Cette formule a un caractère beaucoup plus théologique que la confession d'Augsbourg; on n'y retrouve plus ce souffle puissant des premiers jours de la Réforme.

Elle commence par poser le grand principe protestant de l'autorité normative et souveraine de la Parole de Dieu. Puis elle confirme, d'une manière générale, le contenu de la confession d'Augsbourg, qu'elle prétend sanctionner et maintenir. Enfin, sur chacun des points controversés, elle donne une conclusion précise.

1. Quant à la doctrine de la justification par la foi, la formule de Concorde donne à la fois tort et raison à Stancarus et à Osiander. Elle retient ce qu'il y a de vrai dans chacun des deux systèmes, en complétant ce qu'il y a d'exclusif. La justification est considérée tout ensemble

comme un acte juridique, distinct de la sanctification, et comme la communication d'une justice positive que nous recevons de Jésus-Christ par la foi. Seulement, on explique la chose autrement qu'Osiander. « Jésus-Christ, dit la formule, malgré sa qualité d'homme-Dieu, n'avait pas à obéir à la loi, car il est le maître de la loi, même dans sa nature humaine, laquelle, en vertu de la *communicatio idiomatum*, participe aux attributs divins. Il a pourtant accompli la loi, et, comme il n'était pas obligé à cette obéissance, c'est là pour lui une obéissance surérogatoire, qu'il peut nous communiquer, à nous que la loi oblige et qu'elle condamne. » — Nous trouvons ici un reste malheureux des conceptions de la scolastique catholique. Ce qui nous est appliqué, ce n'est pas une justice essentielle, tenant à la personne de Christ, c'est une justice acquise, légale, tenant à son œuvre. Nous sommes loin de la grande et simple doctrine de Paul sur l'obéissance du Christ, obéissance humaine, par laquelle il devient le second Adam.

2. Contre Agricola et les Antinomiens, la formule de Concorde affirme que la loi n'a pas seulement une valeur dans le domaine politique et civil, mais qu'elle a aussi une valeur religieuse. Elle produit la repentance ; elle est un pédagogue conduisant à Jésus-Christ. Elle donne aux croyants la conscience claire de leurs devoirs, sans être pour eux un code impitoyable et rigoureux. Remarquons toutefois avec Dorner (*Hist. de la théol. protest.*, trad. Alb. Paumier, p. 277) qu'on n'est pas parvenu à s'affranchir d'un certain dualisme établi entre la loi et la grâce. Il semble qu'il y a eu deux décrets dans la pensée de Dieu, le décret de la justice par la loi, et le décret de la justice sans la loi et par la foi. On n'a pas aperçu l'unité des deux alliances et la synthèse supérieure de la loi et de la foi.

Quant aux bonnes œuvres, elles sont déclarées nécessaires, puisque Dieu lui-même les prescrit. Ainsi la for-

mule d'Amsdorf est condamnée ; mais celle de Mayor l'est aussi, car, si les œuvres expriment et manifestent la foi, elles n'ont aucun caractère méritoire, et ne doivent pas être confondues avec la justification. Elles influent cependant sur le degré de la félicité et de la gloire dans la vie éternelle.

3. Le synergisme est, lui aussi, condamné. On repousse également comme entachées de semi-pélagianisme l'opinion qui fait coopérer les forces de l'homme aux débuts de l'œuvre divine, et celle qui, tout en attribuant à Dieu le commencement de l'œuvre, ou la conversion, affirme que l'homme contribue, par l'énergie de sa propre volonté, à l'avancement de sa sanctification. On déclare que la conversion vient de Dieu seul, de la grâce du Saint-Esprit, à laquelle il faut se soumettre sans résister. Dans la sanctification, on admet bien une coopération de l'homme ; mais c'est une simple réceptivité, par laquelle les facultés naturelles, affranchies et fécondées par la grâce, entrent en activité sous l'influence de cette même grâce. Pfeffinger, au contraire, enseignait que la volonté est efficace par elle-même, et qu'à côté de la grâce elle a sa part distincte et indépendante dans l'œuvre du salut.

En même temps, la prédestination calviniste est condamnée. Les mérites de Christ sont déclarés universels, comme l'influence de la grâce. C'est l'obstination des pécheurs à repousser la grâce qui entraîne seule leur condamnation. Il n'y a pas de décret absolu pour la réprobation des uns et le salut des autres. L'appel de Dieu est adressé à tous, et l'incrédulité ne vient que du mauvais vouloir des hommes.

4. Enfin, la formule de Concorde accuse nettement la doctrine sacramentelle de la Cène, en face des Réformés et des Unionistes. Nous avons cité plus haut l'article sur la présence réelle. L'ubiquité du corps de Christ n'est pas affirmée avec moins d'énergie : *ratione, ut alius quispiam*

*sanctus, in cœlos ascendit, sed, ut apostolus* (Eph. IV, 10) *testatur, super omnes cœlos ascendit, et revera omnia implet, et ubique, non tantum ut Deus, verum etiam ut homo præsens dominatur, et regnat a mari ad mare, et usque ad terminos terræ, quemadmodum olim prophetæ de ipso sunt vaticinati et apostoli* (Marc XVI, 20) *testantur, quod Christus ipsis ubique cooperatus sit, et sermonem ipsorum sequentibus signis confirmaverit* (p. 767).

La formule de Concorde fut publiée de nouveau en 1530. On la fit précéder de la confession d'Augsbourg, de l'Apologie de cette confession, des articles de Smalkalde et des deux Catéchismes de Luther. Le recueil de ces documents prit le titre de *Livre de Concorde* et devint la charte en quelque sorte indiscutable de l'orthodoxie luthérienne. Son autorité toutefois ne fut pas dès l'abord universellement reconnue, et la formule de Concorde n'atteignit qu'imparfaitement le but que s'étaient proposé ses rédacteurs. Œuvre du tiers-parti, elle parut trop stricte aux uns et trop pâle aux autres. Les luttes, loin de cesser, en devinrent plus vives, et on appela le nouveau symbole : formule de discorde — *concordia discors.* — Il fut mis un instant à l'écart, à la suite du triomphe que remportèrent en Saxe les Unionistes (Philippistes, ou Cryptocalvinistes), sous le gouvernement de l'électeur Christian I^er^. Ce triomphe fut dû à l'influence du chancelier *Nicolas Crell*, qui était disciple de Mélanchthon, et prétendait n'être ni luthérien ni calviniste. Il travailla de tout son pouvoir à consommer l'union entre le luthéranisme et la Réforme. Il commença par affranchir les pasteurs, professeurs et instituteurs de l'obligation de signer la formule de Concorde; puis il entreprit la publication d'une bible accompagnée d'un commentaire rédigé dans le sens conciliateur de Mélanchthon. Mais, avant que cette œuvre fût achevée, survint la mort

de Christian Ier (1591), et la régence de sa veuve, sous la minorité de Christian II, fut le signal d'une réaction luthérienne très prononcée. Le caractère obligatoire de la formule de Concorde fut rétabli, et l'on y ajouta, sous le nom de *Visitationsartikel* (1592), de nouveaux articles, rédigés dans un sens beaucoup plus strictement luthérien, que durent également signer tous les fonctionnaires, non seulement de l'Église, mais même de l'État. Nicolas Crell, qui, pendant son administration, avait opprimé la noblesse, fut, après un long emprisonnement, décapité comme coupable de haute trahison.

Cette période de controverses, qui aboutit à la fixation définitive de l'orthodoxie luthérienne, rappelle, par ses caractères et ses résultats, les controverses des six premiers siècles.

1° Un premier trait commun, c'est qu'on eut le tort de confondre la *religion* et la *théologie*. On ne sut pas s'arrêter à temps, et se contenter des affirmations religieuses des premiers symboles. Sans doute, c'était pour l'Église protestante, comme pour l'Église des premiers siècles, un devoir et une nécessité de s'affirmer elle-même et de définir sa doctrine, pour la mettre à l'abri des altérations ultérieures. Mais il ne fallait pas, comme on le fit, ériger des formules, des explications et des théories humaines en articles de foi nécessaires pour le salut.

2° Comme autrefois aussi, ce premier tort fut aggravé par un second, bien plus regrettable encore. On confondit l'*État* et l'*Église*. Après avoir érigé en articles de foi des formules théologiques, on les érigea en lois de l'État. On les imposa, au nom de la société civile, sous peine d'emprisonnement et d'exil. De là les passions et les violences qui se mêlèrent trop souvent à la polémique religieuse et aux controverses théologiques.

3° Aussi arriva-t-on au même résultat : la formation d'une orthodoxie protestante aussi étroite et intolérante que l'avait été l'orthodoxie catholique du moyen âge. Le XVIIe siècle nous offre le spectacle d'une nouvelle scolas-lastique, la *scolastique luthérienne*, qui a tous les défauts de l'autre, sans en avoir la grandeur et la puissance. C'est la même manie de définir et de préciser ce qui n'est pas susceptible de l'être, d'enfermer en d'étroites formules, quelquefois barbares, toujours abstraites, des mystères et des réalités qui échappent à toute formule. C'est le même abus des questions oiseuses et subtiles ; la même aigreur dans la dispute : ou se lance l'anathème pour les distinctions les plus futiles. C'est le même asservissement des esprits sous le joug de l'autorité et de la tradition. Enfin, pour compléter la ressemblance, c'est, de part et d'autre, le même langage barbare et inintelligible. Les théologiens protestants abandonnent la langue vulgaire, la langue de tout le monde, cette langue dans laquelle Luther avait donné la bible au peuple, pour retourner au latin, à la langue deux fois morte parlée par la scolastique du moyen âge. — Et cette scolastique nouvelle produisit les mêmes fruits que l'ancienne : un affaiblissement dans la vie religieuse, où le formalisme tint lieu de piété, et un arrêt du développement scientifique.

Mais la domination de la scolastique protestante eut des conséquences bien plus graves encore. Le luthéranisme allemand en vint à renier les deux principes fondamentaux du protestantisme. On les proclame toujours, on les maintient avec un soin jaloux dans les confessions de foi, mais ils sont devenus une lettre morte, une forme vide, dont on a renié le sens et l'esprit, Il en est de ces principes comme de la doctrine de la rédemption et de la grâce au moyen âge.

1° Ainsi, on proclame et on arbore comme drapeau la

justification par la foi, et par la foi seule — *fide sola.* — On est intraitable sur ce point. Mais on méconnaît le vrai caractère de la foi. Ce n'est plus un acte moral d'humilité et de confiance, l'acceptation du don de Dieu et le don de soi-même en retour. C'est une froide adhésion de l'esprit à des formules dogmatiques ; c'est une orthodoxie intellectuelle et stérile. Le formalisme des croyances remplace le formalisme des œuvres. La foi elle-même devient une œuvre extérieure, machinale, comme les œuvres catholiques. Le catholicisme, que l'on avait pris tant de soin d'écarter de la doctrine, reparaît dans la pratique sous une nouvelle forme.

2° Il en est de même du principe formel, l'autorité souveraine des Écritures. On le proclame, on l'inscrit solennellement dans les symboles ecclésiastiques, mais on le méconnaît et on le renie dans la pratique. On ne comprend plus la bible. On en a perdu l'esprit et le sens vivant, pour n'en conserver que la lettre, et cette lettre, on la torture pour la mettre d'accord avec tel symbole officiel ou tel système théologique. Ce que l'on cherche avant tout dans la bible, ce sont des armes pour les controverses théologiques. On n'y voit qu'un arsenal de textes à citer dans les disputes d'école, à l'appui de telle ou telle opinion.

Aussi la bible a-t-elle encore une fois cédé le pas à l'Église. L'autorité religieuse appartient de fait, non aux Écritures, mais aux symboles officiels de l'Église. On place les symboles luthériens, — la confession d'Augsbourg, les articles de Smalkalde, la formule de Concorde, — sur le même rang que la bible. Ce sont ces symboles qui décident de la véritable interprétation des Écritures, et il est interdit de les entendre dans un autre sens que celui que leur attribue l'Église. Ainsi l'on arrive exactement à la doctrine du concile de Trente. Ici encore, le protestantisme a abjuré son principe fondamental, pour retourner au principe catho-

lique. La tradition et l'Église usurpent de nouveau la place et l'autorité de la bible. C'est une forme nouvelle du catholicisme, et, entre la scolastique catholique et la scolastique luthérienne du XVIIe siècle, s'il y a une différence au point de vue du contenu, il n'y en a pas au point de vue des principes : des deux côtés, c'est le même formalisme religieux.

Une réaction ne pouvait manquer de se produire. Elle éclata, en effet, vers la fin du XVIIe siècle, et donna lieu à un double mouvement, le *syncrétisme* et le *piétisme*, dont les initiateurs furent G. Calixte et Spener.

I. — Le *syncrétisme*, dont G. CALIXTE (1586-1656) est la personnification, est une réaction de l'esprit scientifique, avec sa largeur et son indépendance, contre l'étroitesse intolérante et sectaire de l'orthodoxie luthérienne. Calixte peut être considéré comme l'héritier de la tendance conciliatrice représentée au siècle précédent par Mélanchthon, et étouffée alors par la tendance opposée. Il la continue en l'exagérant.

Homme instruit et cultivé, Calixte avait beaucoup lu et beaucoup voyagé, avant d'accepter une chaire de théologie à Helmstædt (1614). Esprit large et conciliateur, il avait appris, dans ses voyages, à connaître et à comparer les diverses communions protestantes et chrétiennes, et il avait été frappé des affirmations et des principes communs qui les unissent, à côté des diversités qui les séparent. Aussi prêchait-il l'estime et la tolérance mutuelles, et rêvait-il l'union de toutes les Églises chrétiennes sur une base commune. Cette base, c'était le consentement des cinq premiers siècles — *consensus quinquesæcularis*, — exprimé dans le symbole des Apôtres et les symboles œcuméniques, depuis Nicée jusqu'à Chalcédoine (325-451). Il y voyait la vraie tra-

dition chrétienne, la source de la foi, à côté de l'Écriture qui conservait le premier rang et l'autorité normative. Le symbole des Apôtres pouvait même suffire, à la rigueur, parce qu'il contient tout l'essentiel du salut. D'ailleurs, Calixte en disait autant de la doctrine luthérienne, de la doctrine réformée et de la doctrine catholique, soit romaine, soit grecque. Tous les symboles de ces Églises, si divers qu'ils soient, contiennent la vérité chrétienne dans ses éléments essentiels et indispensables au salut. L'accord entre eux et entre les Églises qui s'y rattachent, est donc possible et facile. Calixte travailla de tout son pouvoir à réaliser cet accord, à effacer toutes les oppositions confessionnelles et à fonder la véritable catholicité chrétienne, en réunissant sous la même bannière Luthériens, Réformés, Catholiques et Grecs. C'est à peu près le programme que, de nos jours, les Vieux Catholiques ont essayé de reprendre, avec cette différence, que, depuis le XVII^e siècle, est intervenu le concile du Vatican, dont l'œuvre a mis l'Église romaine plus complétement en dehors de cette catholicité spirituelle.

Ce programme ne pouvait être approuvé par les chefs de l'orthodoxie luthérienne. Calixte fut accusé de crypto-catholicisme, et, pour opposer une digue efficace à sa tendance unioniste, on publia une nouvelle déclaration de foi, le *Consensus repetitus fidei vere lutheranæ* (1655). Ce *Consensus* confirme la formule de Concorde et les symboles antérieurs, et condamne les principes de Calixte, notamment ses affirmations relatives à la suffisance du symbole des Apôtres et au caractère spécifiquement chrétien de la doctrine catholique.

II. — La seconde réaction eut un caractère plus religieux, et laissa des traces plus profondes. *Jean Arndt*, auteur du *Vrai Christianisme*, fut le précurseur de ce

mouvement. Mais le père du *piétisme* fut Jacques Spener (1635-1705).

Ame profondément pieuse et esprit vraiment distingué, Spener gémissait sur la décadence de son Église. Il appelait de tous ses vœux une double réforme, une double rénovation de l'Église : une réforme *religieuse*, un retour au principe trop oublié de l'ancienne Église luthérienne, savoir, l'Évangile compris par le cœur et réalisé dans la vie, la foi vivante remplaçant la foi intellectuelle, le sentiment et l'activité de la vie se substituant au formalisme ; et une réforme *théologique*, un retour au vrai principe protestant, aux sources de la Parole de Dieu, à la doctrine biblique remplaçant les formules ecclésiastiques.

En un mot, Spener voulait ramener le protestantisme à ses origines, le faire rentrer dans sa véritable voie, dont il s'était si malheureusement écarté. Il signala le mal et indiqua le remède dans ses *Pia desideria* (1678). Puis, il mit lui-même la main à l'œuvre, en fondant à Leipzig des *collegia pietatis* pour les laïques, des *collegia philobiblia* pour les futurs ecclésiastiques, et de petites associations ou groupes d'hommes pieux et zélés, qui s'unissaient pour travailler au réveil de la foi, de la science et de la vie dans l'Église : c'est ce que Spener appelait des *ecclesiolæ in Ecclesia*, destinées à être le levain qui agirait sur toute la pâte.

La ville de *Halle* fut le centre du mouvement piétiste. C'est là que Hermann Francke fonda sa maison d'orphelins, qui devint aussi un institut pour l'éducation de la jeunesse. C'est là aussi, dans l'université fondée récemment par l'électeur Frédéric III, que se forma une école théologique rivale de l'école de Wittemberg. Ce qui la caractérise , c'est le souffle religieux et mystique qui l'anime, et le peu de cas qu'elle fait des traditions confes-

sionnelles. Des controverses perpétuelles éclatèrent entre Halle et Wittemberg.

Mais l'école piétiste ne sut pas s'arrêter à temps dans la voie de la réaction. Au point de vue ecclésiastique, elle devint séparatiste, et rompit avec l'Église luthérienne officielle. Au point de vue théologique, elle professa pour la dogmatique, pour les doctrines positives nettement formulées, un mépris excessif, qui eut des conséquences funestes. Elle engendra ainsi une indifférence dogmatique, qui prépara les voies au rationalisme de la période suivante.

C'est à l'école piétiste que se rattache la société de *Herrnhut* (frères Moraves), fondée par *Zinzendorf*. Filleul de Spener, élevé à Halle, Zinzendorf conserva du piétisme quelque chose d'intime et d'enfantin dans sa piété, et une grande dépréoccupation des formules dogmatiques et des confessions de foi. Son programme fut de réunir dans une organisation et une vie communes tous les chrétiens sincères, sans distinction de communion : catholiques, protestants ou grecs. Quoique se rattachant pour sa part à la confession d'Augsbourg, il ne leur demandait aucune confession spéciale, mais seulement l'amour pour Jésus-Christ, considéré comme Sauveur unique des âmes, et l'amour fraternel.

Les Moraves se distinguent surtout par leur vie pratique et leur activité missionnaire. Leur théologie aussi a son intérêt, et exerça son influence. Il faut relever : la place centrale qu'y tient l'expiation, et, dans l'expiation, la mort et le sang de Jésus-Christ; leurs vues particulières sur la Trinité, et l'idée d'une alliance personnelle contractée entre le Sauveur et le racheté. Quoiqu'il en soit de leurs doctrines, ils furent un élément de vie et de réveil pour la théologie comme pour l'activité pratique, et, pendant la défection générale du XVIII^e siècle, ils représentèrent presque seuls l'Évangile.

## § II. — ÉGLISE RÉFORMÉE

Nous retrouverons, dans le développement dogmatique au sein de l'Église réformée, les mêmes phases successives que nous avons constatées au sein de l'Église luthérienne. Elle aussi eut tout d'abord à se constituer dogmatiquement et à affirmer sa doctrine, soit en face du catholicisme, soit en face de l'Église luthérienne. Ce travail de fixation de la foi réformée, commencé sous l'influence de Zwingle, s'acheva sous celle de Calvin.

Zwingle et Calvin furent le Luther et le Mélanchthon de la Réforme.

Zwingle (1484-1531) fut, comme Luther, un homme d'initiative, d'action et de combat. Il montra la même résolution à rompre avec Rome et à fonder une Église nouvelle sur le double principe de l'autorité unique de la Parole de Dieu et de la justification par la foi. Mais il se montra plus radical que lui. Il appliqua avec plus de rigueur le principe du sacerdoce universel et celui de l'autorité exclusive de la bible. Aussi remonta-t-il beaucoup plus haut dans le passé pour chercher ses modèles, et prétendit-il constituer l'Église nouvelle d'après le type des Églises apostoliques. Il n'admit ni épiscopat ni hiérarchie; tous les pasteurs furent égaux et assistés de conseils laïques. Le culte fut réduit à une simplicité excessive : on proscrivit même les cloches, les orgues et jusqu'au chant.

Zwingle ne fut pas seulement l'organisateur d'une Église nouvelle, il en fut le théologien. Il écrivit son *Commentarius de vera et falsa religione*, et nous retrouvons chez le théologien l'esprit radical du réformateur. En théologie, comme en matière d'organisation et de culte, il va plus loin que Luther dans la voie de la réaction. Il

rompt plus complétement avec la tradition théologique du passé, comme avec la tradition ecclésiastique. En doctrine, comme en tout le reste, il remonte aux temps les plus primitifs. Ainsi sa notion des sacrements est fort peu sacramentelle, et il n'accorde qu'une médiocre valeur aux élaborations théologiques accomplies au sein de l'Église sur les grands dogmes chrétiens de la Trinité et de la personne de Christ. Il fait assez bon marché des symboles des grands conciles, auxquels prétendait se rattacher la foi luthérienne, et professe une sorte d'universalisme que l'on peut regarder comme une tendance au rationalisme.

Mais le grand théologien de la Réforme fut CALVIN. Moins homme d'initiative que Luther et Zwingle, il rappelle Mélanchthon par certains traits de son caractère. Il fut avant tout un homme de cabinet et d'étude, un penseur et un théologien, plutôt timide que hardi, à ce qu'il dit lui-même, pacifique par inclination, mais d'une fermeté et d'un courage inébranlables dès que le devoir a parlé. Comme penseur, il déploie les mêmes qualités que comme homme. Esprit systématique, puissant génie d'organisation, il marque d'une forte empreinte d'unité et de puissance son œuvre théologique de même que son œuvre ecclésiastique.

L'*Institution chrétienne*, dont la première édition est datée de Bâle, 1535 (elle ne sortit de presse qu'en mars 1536), fut le grand ouvrage théologique de Calvin. Elle s'augmenta d'édition en édition, comme les *Loci* de Mélanchthon. La lettre à François Ier, qui la précède, lui donne le caractère d'une apologie.

Œuvre capitale, bien supérieure aux *Loci* de Mélanchthon et au *Commentarius* de Zwingle, l'*Institution* est l'un des monuments les plus imposants élevés par la théologie chrétienne. Elle exposait pour la première fois d'une

manière systématique et complète, avec une profondeur de vues admirable, et dans une langue qui n'avait pas encore de modèles, la dogmatique de la Réforme. Ce qui frappe dans ce livre, c'est la façon magistrale, synthétique dont est construit pièce à pièce le nouvel édifice qui doit remplacer l'édifice catholique, et, en même temps, la netteté incomparable avec laquelle il pose le double principe de la Réformation, l'autorité de la bible et la justification par la foi. — Nous relèverons, dans la théologie de Calvin, deux traits dominants :

1° Signalons-en d'abord l'idée inspiratrice et maîtresse, idée profondément religieuse, qui peut se définir ainsi : abaisser l'homme devant l'unique et souveraine majesté de Dieu, humilier sa raison devant les mystères de l'Écriture, humilier son orgueil sous le poids du péché et devant la justice et la souveraineté de Dieu ; en un mot, établir le néant de l'homme devant Dieu. A cet égard, Calvin est, plus que Luther, Mélanchthon et Zwingle, le continuateur et l'héritier direct d'Augustin. Il recommence la lutte contre le pélagianisme, sous toutes ses formes, qui exaltent les mérites de l'homme aux dépens de la libre grâce et de l'absolue souveraineté de Dieu ;

2° Joignons à cela la mysticité de Calvin. Par ce second trait, il se sépare de Zwingle et se rapproche de Luther. La profondeur mystique s'allie chez lui à la rigueur de l'esprit le plus logique qui fût jamais. On en est frappé quand on étudie sa notion du sacrement, et la manière dont il présente le dogme de la prédestination.

L'influence successive de ces deux hommes, Zwingle et Calvin, se trahit dans les divers symboles de l'Église réformée, et permet de les distinguer en deux groupes : les plus anciens, où domine l'esprit de Zwingle, et les plus récents, où domine celui de Calvin.

I. — Les symboles de la première catégorie offrent ce caractère particulier, que ce sont des confessions toutes locales, servant de drapeau religieux et théologique à l'Église d'une ville ou d'un canton, mais non à un groupe considérable et compacte d'Églises. Cela tient à l'influence du milieu politique où s'est développée la Réforme helvétique. La Suisse était une république fédérative, où chaque canton conservait son administration distincte. Chaque canton, chaque ville eut aussi sa confession de foi, comme elle eut son réformateur et sa réforme. Il n'y a, entre ces diverses réformations et leurs divers symboles d'autre lien commun que la bible, d'autre unité que l'unité d'esprit et de principes. En Allemagne, au contraire, l'Église nouvelle forma une masse compacte et homogène, groupée autour de la grande figure de Luther, et se donna de bonne heure une confession de foi unique, celle d'Augsbourg, qui fut ensuite développée, interprétée, complétée, mais qui ne vit pas s'élever à côté d'elle de confession rivale. De même, quand la Réforme se sera plus tard constituée dans de grands pays, comme la France, l'Angleterre, les Pays-Bas, ses symboles y deviendront des symboles nationaux.

Les plus anciens symboles réformés sont la confession *zwinglienne* et la *tétrapolitaine*, envoyées à Augsbourg en 1530. Puis vint la *première confession de Bâle*, en 1534 ; puis la *seconde* (1536), appelée aussi *première confession helvétique,* et rédigée sous l'influence de Bucer, après un nouvel essai avorté de conciliation avec les Luthériens, au moment où se rédigeaient les articles de Smalkalde.

II. — Parmi les symboles du second groupe, où se retrouve l'influence de Calvin, qui avait succédé à celle de Zwingle, nous citerons :

1° Le plus ancien de tous, la *confession de Genève* (1552),

où se trouve exposée pour la première fois dans toute sa rigueur la doctrine calviniste de la prédestination, comme l'indique son titre : *de æterna Dei prædestinatione... consensus pastorum Genevensis ecclesiæ, a J. Calvino expositus* ;

2° Le *catéchisme de Heidelberg*, rédigé en 1562, lorsque l'électeur Frédéric III eut embrassé la doctrine calviniste, et qui est une exposition beaucoup plus complète de la foi réformée ;

3° La *seconde confession helvétique*, rédigée par Bullinger, de Zurich, à la demande du même électeur, en 1564 ;

4° La *confession française* — *confessio gallicana*, — en 40 articles, rédigée en 1559, au premier synode général, tenu à Paris, et renouvelée à La Rochelle en 1571 ;

5° La *confession anglaise* — *c. anglicana*, — en 39 articles, publiée sous Élisabeth (1568-1571), et qui est demeurée la règle de foi de l'Église anglicane ;

6° La *confession écossaise* — *c. scotica*, — en 25 articles (1560) ;

7° La confession belge — *c. belgica* — (1562), etc...

Parmi ces confessions, je retiendrai seulement la *gallicana*, ou Confession de La Rochelle, celle qui nous intéresse le plus, et je l'analyserai rapidement, en la comparant à la confession d'Augsbourg. Je relève entre ces deux symboles une triple différence.

1° La confession de La Rochelle a un caractère moins directement *apologétique*, et plus *théologique* : double signe d'une époque postérieure. Trente ans se sont écoulés depuis la diète d'Augsbourg. La Réformation est connue ; elle a fait ses preuves. Certaines accusations sont tombées d'elles-mêmes, certaines calomnies ne sont plus possibles. Aussi ne retrouvons-nous pas, dans la confession française, cette série d'articles qui, dans la confession d'Augsbourg,

sont destinés à réfuter des accusations injustes, à faire justice de reproches immérités, à écarter des préjugés hostiles. De même, pendant ces trente années, un certain travail théologique s'est accompli. L'*Institution* de Calvin a paru, et a donné à la doctrine protestante une forme plus précise, plus complète, plus scientifique. De là une plus grande précision dogmatique, un ensemble plus complet, une plus grande part faite à l'élément théologique.

2° Le *plan* et l'ordonnance générale diffèrent dans les deux confessions. Il y a d'abord une diversité toute de forme. La confession d'Augsbourg se divisait en deux parties : une exposition, en 21 articles, et une polémique contre les erreurs que l'on repoussait, en 7 articles. Nous ne retrouvons pas cette division dans la confession de La Rochelle. La polémique y est mêlée à l'exposition. A propos de chaque article important, la condamnation de l'erreur contraire professée, soit par les anciens hérétiques, soit par l'Église romaine, soit par les sectaires désavoués par la Réforme, suit immédiatement l'exposition de la doctrine de l'Église. — Mais à cette diversité tout extérieure, et par cela même secondaire, s'en ajoute une autre plus importante, qui touche au fond des choses, et qui trahit la divergence générale de point de vue que nous avons déjà signalée entre les deux Églises. La confession d'Augsbourg prenait pour centre de son exposition la doctrine de la justification par la foi. Tout convergeait vers l'article IV, où cette doctrine est affirmée. Ce qui précède en établissait les fondements et les prémisses ; ce qui suit en développait les conséquences. On reconnaît là la prédominance du principe matériel, que nous avons constatée comme un des caractères distinctifs de l'Église luthérienne. Tout autre est la disposition de la confession de La Rochelle. Elle prend pour point de départ Dieu et sa Parole ; puis elle expose tout ce qu'enseigne la Parole de

Dieu sur Dieu lui-même, sur l'homme, le monde, le péché, le salut et l'Église. On voit ici la prédominance du principe formel. — Ajoutons que la confession de La Rochelle, comme celle d'Augsbourg, et plus encore que celle d'Augsbourg, cite à chaque instant la bible : pas une phrase, pas une ligne, pas un mot qui ne soit justifié par un texte biblique indiqué en note après chaque article.

3° Les deux confessions diffèrent enfin par la place considérable que tient, dans la confession française, la doctrine de la prédestination, laquelle est à peu près absente de la confession allemande. Non seulement elle y est formellement accusée, mais encore elle fait partie intégrante du plan du salut, tel que l'exposent les théologiens calvinistes, qui partent du point de vue de Dieu et non du point de vue de l'homme. C'est un anneau essentiel dans l'enchaînement de leur système.

Parcourons rapidement la confession elle-même, pour justifier ces remarques générales.

Les cinq premiers articles posent le point de départ : Dieu et sa Parole. L'article I[er] affirme le Dieu unique, infini, tout-puissant, tel que nous pouvons le connaître seul. L'article II affirme que ce Dieu s'est révélé par sa Parole, et les trois articles suivants sont consacrés à cette Parole : livres dont elle se compose (art. III) ; son inspiration et ses preuves (art. IV) (1) ; son autorité souveraine (art. V).

Voilà le fondement posé, le point de départ solidement établi par l'affirmation du principe formel du protestantisme. Il ne reste plus qu'à ouvrir la bible, et à recueillir

(1) Article IV : « Nous cognoissons ces livres estre canoniques, et règle très certaine de nostre foy ; non tant par le commun accord et consentement de l'Église, que par le témoignage et persuasion intérieure du Sainct-Esprit, qui nous les fait discerner avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soyent utiles, on ne peut fonder aucun article de foy. »

ses enseignements : sur Dieu et la Trinité (art. VI) (1); sur la Création, et, en particulier, les anges et les démons (art. VII); sur la Providence et le problème du mal (art. VIII); enfin, sur l'homme, son origine, sa destination, sa chute (art. IX), et les conséquences de sa chute, savoir : le péché originel (art. X) et la condamnation qui pèse sur le genre humain (art. XI).

« De ceste corruption et condamnation générale.... Dieu retire ceux lesquels, en son conseil éternel et immuable, il a esleus par sa seule bonté et miséricorde.... » (art. XII). Ainsi, la prédestination, l'élection divine est considérée comme le fondement du salut. C'est seulement après cet article que vient l'exposition de la doctrine du salut en Jésus-Christ.

L'article XIII affirme sommairement le fait; les articles XIV et XV traitent de la personne de Jésus-Christ, les articles XVI-XIX, de son œuvre rédemptrice, et les articles suivants, de l'application de cette œuvre par la foi. C'est la foi qui justifie (art. XX). Elle vient du Saint-Esprit, que Dieu donne à qui bon lui semble, non seulement pour faire entrer les élus au bon chemin, mais pour les y faire persévérer jusqu'au bout (art. XXI). La foi régénère et sanctifie; c'est elle qui produit les bonnes œuvres (art. XXII). Les figures de la loi ont pris fin (art. XXIII). Il n'y a pas d'autre intercession que celle de

(1) Article VI : « Ceste Escriture saincte nous enseigne qu'en ceste seule et simple essence divine, que nous avons confessée, il y a trois personnes, le Père, le Fils et le Sainct-Esprit; le Père, première cause, principe et origine de toutes choses; le Fils, sa parole et sapience éternelle; le Sainct-Esprit, sa vertu, puissance et efficace : le Fils éternellement engendré du Père, le Sainct-Esprit procédant éternellement de tous deux; les trois personnes non confuses, mais distinctes, et toutefois non divisées, mais d'une mesme essence, éternité, puissance et équalité. Et en cela advoüons ce qui a esté déterminé par les Conciles anciens, et détestons toutes sectes et hérésies, qui ont esté rejettées par les saincts docteurs, comme sainct Hilaire, sainct Athanase, sainct Ambroise, sainct Cyrille. »

Jésus-Christ, et l'on rejette toutes les erreurs catholiques qui contredisent ce fait (art. XXIV).

Les art. XXV à XXXVIII contiennent la doctrine de l'Église et des sacrements : utilité et nécessité de l'Église, quoique Dieu puisse agir sans de tels aides, ou moyens inférieurs (art. XXV) ; condamnation des sectaires (art. XXVI) ; définition de l'Église (art. XXVII) (1) et condamnation de l'Église romaine (art. XXVIII) ; nécessité du saint Ministère et de la discipline (art. XXIX-XXXIII); les sacrements (art. XXXIV) (2), le baptême (art. XXXV) (3), la sainte Cène (art. XXXVI) (4), les grâces

(1) Art. XXVII : ... « Nous disons doncques. suyvant la parole de Dieu que (la vraye Église) c'est la compagnie des fidèles qui s'accordent à suyvre ceste parole et la pure religion qui en dépend, et qui profitent en icelle tout le temps de leur vie, croissans et se confermans en la crainte de Dieu, selon qu'ils ont besoin de s'avancer et marcher tousjours plus outre... Néantmoins nous ne nions point que, parmi les fidèles, il n'y ait des hypocrites et réprouvez, desquels la malice ne peut effacer le titre de l'Église. »

(2) Art. XXXIV : « Nous croyons que les sacremens sont adjoûtez à la parole pour plus ample confirmation, afin de nous estre gages et marreaux de la grâce de Dieu, et par ce moyen aider et soulager nostre foy, à cause de l'infirmité et rudesse qui est en nous; et qu'ils sont tellement signes extérieurs, que Dieu besongne par iceux en la vertu de son Esprit, afin de ne nous y rien signifier en vain ; toutesfois nous tenons que toute leur substance et vérité est en Jésus-Christ : et si on les en sépare, ce n'est plus rien qu'ombrage et fumée. »

(3) Art. XXXV : « Nous en confessons seulement deux, communs à toute l'Église, desquels le premier, qui est le Baptesme, nous est donné pour témoignage de nostre adoption : pource que là nous sommes entez au corps de Christ, afin d'estre lavez et nettoyez par son sang, et puis renouvellez en sainctteté de vie par son Sainct Esprit... Or combien que ce soit un sacrement de foi et de pénitence, néantmoins, pource que Dieu reçoit en son Église les petits enfans avec leurs pères, nous disons que, par l'authorité de Jésus-Christ, les petits enfans engendrez des fidèles doivent estre baptisez. »

(4) Art. XXXVI : « Nous confessons que la saincte Cene (qui est le second sacrement) nous est un tésmoignage de l'union que nous avons avec Jésus-Christ : d'autant qu'il n'est pas seulement une fois mort et ressuscité pour nous; mais aussi nous repaist et nourrit vrayement de sa chair et de son sang à ce que nous soyons un avec lui, et que sa vie nous

attachées aux sacrements (art. XXXVII-XXXVIII (1).

Enfin, les art. XXXIX et XL établissent la nécessité de la police civile et de la soumission aux gouvernements établis. Relevons-y cette affirmation, que Dieu « a mis le glaive en la main des magistrats, pour réprimer les péchés commis, non seulement contre la seconde table des commandements de Dieu, mais aussi contre la première ».

Tel est, en abrégé, ce document, l'un des plus remarquables de l'histoire des dogmes, dont on dit beaucoup de mal sans le connaître suffisamment. On y sent la main magistrale de Calvin. Il forme un ensemble très complet, très fortement enchaîné, très conséquent, où l'on peut relever tout à la fois une grande hardiesse et, sur certains points, une grande réserve. Par ces qualités diverses, la confession de La Rochelle rappelle l'Institution chrétienne.

Après cette première période, pendant laquelle l'Église

soit commune. Or, combien qu'il soit au ciel jusques à ce qu'il vienne pour juger tout le monde, toutefois nous croyons que par la vertu secrette et incompréhensible de son Esprit, il nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang. Nous tenons bien que cela se fait spirituellement, non pas pour mettre au lieu de l'effect et de la vérité, imagination ni pensée : mais d'autant que ce mystere surmonte en sa hautesse la mesure de nostre sens, et tout ordre de nature. Bref, pource qu'il est céleste, il ne peut estre apprehendé que par la foy. »

(1) Art. XXXVII : « Nous croyons (ainsi qu'il a esté dit) que tant en la Cene qu'au Baptesme Dieu nous donne reellement et par effect ce qu'il y figure. Et pourtant nous conjoignons avec les signes la vraye possession et jouïssance de ce qui nous est là présenté. Et par ainsi tous ceux qui apportent à la table sacrée de Christ une pure foy comme un vaisseau, reçoivent vrayement ce que les signes y testifient ; c'est que le corps et le sang de Jésus-Christ ne servent pas moins de manger et de boire à l'ame, que le pain et le vin font au corps. »

Art. XXXVIII : «Ainsi nous tenons que l'eau estant un element caduque, ne laisse pas de nous testifier en vérité le lavement interieur de nostre ame au sang de Jésus-Christ, par l'efficace de son Esprit : et que le pain et le vin nous estans donnez en la Cene, nous servent vrayement de nourriture spirituelle : d'autant qu'ils nous monstrent comme à l'œil, la chair de Jésus-Christ nous estre nostre viande, et son sang nostre breuvage... »

réformée a formulé sa foi et s'est dogmatiquement constituée, commence, pour elle comme pour l'Église luthérienne, la période des controverses théologiques (sans parler de la controverse sur la sainte Cène, toujours pendante entre les deux Églises). Mais, tandis que les controverses, au sein du luthéranisme, se rattachent toutes à la doctrine de la justification par la foi, centre de la théologie de Luther, les controverses au sein de l'Église réformée — moins nombreuses et moins compliquées, — ont spécialement pour objet la doctrine de la prédestination, qui est la doctrine caractéristique du calvinisme. Et, ici comme dans l'Église luthérienne, le résultat fut une fixation plus rigoureuse de la doctrine dans deux nouvelles confessions de foi : le *Consensus helvétique* de 1675, et les *Articles de Dordrecht*, qui furent pour l'Église réformée ce que furent, pour l'Église luthérienne, la formule de Concorde et les articles de 1592. — Ici également, nous retrouvons en présence deux tendances, qui rappellent les deux partis que nous avons signalés dans l'Église luthérienne : une tendance large, modérée, favorable à la conciliation et à l'union entre les Églises séparées de Rome, et une tendance étroite, rigide et sectaire, plus calviniste que Calvin lui-même. Ce fut cette dernière qui l'emporta.

Nous dirons seulement un mot de la controverse qui provoqua le synode et les articles de Dordrecht, et qui agita profondément les Pays-Bas, pendant les premières années du XVII$^e$ siècle.

Un professeur de l'université de Leyde, nommé *Gomar*, enseignait la double prédestination, au sens le plus rigoureux et le plus absolu. C'est ce qu'on nommait la doctrine supralapsaire. Cette doctrine fut attaquée par un autre docteur, *Arminius*. Celui-ci soutint : l'infralapsarisme (c'est-à-dire le décret de prédestination rendu seulement

après la chute d'Adam), l'universalisme du salut, la prédestination conditionnelle et une conception quelque peu pélagienne de la grâce. Aussitôt se formèrent deux partis, celui des *Gomaristes* et celui des *Arminiens* (ou *Remontrants*, parce que, en 1620, ils présentèrent aux États de Hollande une justification sous le nom de remontrance). Les Arminiens, outre leurs idées sur la prédestination et la grâce, avaient aussi le tort, aux yeux des Gomaristes, de représenter des tendances unionistes analogues à celles du parti philippiste en Allemagne. Leur programme était l'union de toutes les Églises séparées de Rome — même les Grecs, — sur la base commune d'une confession de foi composée des articles essentiels suffisants pour le salut. Par là, les Arminiens tenaient à peu près le milieu entre Mélanchthon et Calixte.

Ce qui rendit la lutte plus vive encore et plus passionnée, c'est qu'il s'y mêla des rivalités politiques. Les Gomaristes étaient du parti du prince d'Orange, les Arminiens étaient républicains. C'est ce qui explique l'agitation universelle et profonde que cette controverse suscita dans les Pays-Bas. Pour faire cesser cette agitation, les États généraux provoquèrent l'examen et la solution par un synode de la question controversée. Le synode se réunit à *Dordrecht* en 1618. La doctrine arminienne y fut condamnée, et la doctrine calviniste de la prédestination fut sanctionnée. Toutefois, le supralapsarisme ne fut pas formulé. Les décisions du synode furent rendues obligatoires par les États généraux, et tous les fonctionnaires de l'Église qui refusèrent de les signer furent bannis.

Du reste, les articles de Dordrecht ne furent acceptés comme règle de foi qu'en Hollande et en France, où ils furent adoptés, deux ans plus tard, par le synode général d'Alais, en 1620. De là les disputes et les controverses qui surgirent en France, lorsqu'un professeur de l'académie de

Saumur, *Moïse Amyraut*, se mit à enseigner ce qu'il appelait l'universalisme hypothétique. Tandis que la doctrine calviniste, sanctionnée à Dordrecht, restreignait la vertu rédemptrice de la mort de Christ aux seuls élus, Amyraut étendait cette vertu à tous les hommes. D'après lui, la grâce est universelle, comme le péché, en ce sens qu'elle est offerte à tous; mais elle est conditionnelle, en ce sens qu'il faut avoir la foi pour la recevoir : « Si vous considérez le soin que Dieu a eu de procurer le salut au genre humain par l'envoy de son fils au monde, et les choses qu'il y a faites et souffertes à ceste fin, la grâce est universelle et présentée à tous les hommes. Mais si vous regardés à la condition qu'il y a nécessairement apposée, de croire en son fils, vous trouverés qu'encore que ce soin de donner aux hommes un Rédempteur procède d'une merveilleuse charité envers le genre humain, néantmoins ceste charité ne passe pas ceste mesure, de donner le salut aux hommes, pourveu qu'ils ne le refusent pas; s'ils le refusent, il leur en oste l'espérance, et eux par leur incrédulité aggravent leur condamnation. » (*Traité de la prédestination*, Saumur, 1634).

Amyraut admet deux prédestinations, l'une universelle, dont tous les hommes sont l'objet, en tant que virtuellement et conditionnellement sauvés, l'autre particulière, qui n'embrasse que les élus et qui est la prédestination à la foi. Il semble, dès lors, que le particularisme reparaît. Mais Amyraut ajoute qu'on peut croire sans être prédestiné à la foi, sans avoir reçu une grâce spéciale, et même en dehors de la connaissance historique du christianisme. — Amyraut fut cité devant les deux synodes d'Alençon (1637) et de Charenton (1644). On trouva ses explications suffisantes, mais on défendit de s'occuper à l'avenir de ces questions.

Ces controverses et cette fixation plus rigoureuse du

dogme calviniste, qui en fut la suite, eurent les mêmes caractères et amenèrent les mêmes résultats dans l'Église réformée que dans l'Église luthérienne. Elles aboutirent au règne d'une orthodoxie intolérante. La juste limite fut dépassée. On alla plus loin que la bible et l'on imposa, comme articles de foi religieuse, les formules humaines de la théologie : abus d'autant plus regrettable qu'on s'attachait davantage aux questions les plus difficiles et les plus insolubles. Et de plus, dans les pays où l'Église réformée eut le pouvoir politique, en Hollande, en Angleterre et en Suisse, on érigea les articles de foi fixés par les théologiens en lois de l'État, avec des peines civiles pour sanction.

Ce résultat fut moins sensible en France, surtout parce que l'Église réformée n'y posséda jamais le pouvoir. La tolérance et la liberté scientifique y furent plus grandes que dans les contrées où l'orthodoxie eut le gouvernement civil pour allié. Plusieurs académies, celles de Saumur, de Sedan, de Montauban et de Nîmes, brillèrent au XVIIe siècle d'un assez vif éclat. Il faut citer surtout les noms d'*Amyraut*, de *L. Cappel*, de *Du Moulin*, de *Chamier*, de *Samuel Petit*. Saumur représentait une tendance plus indépendante, plus large ; les autres académies, une orthodoxie calviniste plus étroite. Ce fut le cas surtout pour Sedan, où les nouveautés d'Amyraut et de ses collègues rencontrèrent l'opposition la plus vive. Il y eut, entre ces diverses écoles théologiques, une lutte, une émulation, une initiative et une activité scientifiques, d'où sortirent de nombreux et importants travaux historiques, critiques, dogmatiques ou polémiques, trop peu connus parmi nous.

En outre, malgré l'adhésion générale aux articles de Dordrecht, la confession de La Rochelle demeura, en fait, la seule autorité au sein de la Réforme française, et, comme

elle était moins absolue, l'orthodoxie qui se réclama d'elle fut moins étroite.

La situation n'était pas la même en Angleterre, où le protestantisme était devenu, comme en Allemagne, une religion d'État privilégiée et toute puissante, ayant à sa tête une hiérarchie riche et mondaine. Là, comme en Allemagne, s'établit le règne d'une orthodoxie formaliste et sans vie, qui finit par renier dans la pratique les deux grands principes de la Réforme et les réduisit à n'être plus qu'une lettre morte. Les formules de la théologie officielle avaient remplacé la bible et étaient imposées comme articles de foi, sous des peines civiles. Et la foi elle-même n'était plus qu'une stérile croyance intellectuelle. Le mouvement scientifique s'était arrêté et la vie religieuse affaiblie. Un réveil était devenu nécessaire.

Il se produisit, en effet, au commencement du XVIII$^{e}$ siècle. *G. Whitefield* et les deux frères *Wesley* (Jean et Charles) furent les promoteurs de ce mouvement, qui rappelle à quelques égards le mouvement piétiste d'Allemagne et qui aboutit, comme lui, à la fondation d'une Église nouvelle, l'Église méthodiste. Celle-ci offre plus d'une ressemblance avec l'Église morave. C'est la même importance attribuée de part et d'autre à l'organisation intérieure, avec certains détails analogues : ainsi, les classes méthodistes ressemblent aux chœurs moraves. C'est aussi le même zèle missionnaire. C'est enfin une influence du même genre exercée sur la théologie. Le méthodisme ramenait, comme l'Église de l'Unité des frères, toute la doctrine chrétienne à la doctrine du pardon gratuit par le sang versé sur la croix. En outre, il répandait quelques idées particulières sur la conversion, à propos de laquelle il favorisait une certaine mise en scène, et sur la sanctification qu'il voulait, et prétendait pouvoir être,

parfaite. Ajoutons qu'il se manifesta une divergence de vues entre Whitefield et Wesley à propos de la prédestination. Whitefield demeura strictement calviniste; Wesley inclina vers l'arminiamisme. — Le méthodisme rendit de grands services à la cause du règne de Dieu et exerça une influence salutaire et vivifiante sur la dogmatique officielle. Da plus, au moment de la grande défection de la période suivante, il fut le seul représentant de l'Évangile en Angleterre, comme les Moraves en Allemagne.

Ainsi, le développement dogmatique des deux grandes Églises protestantes est parallèle et passe par des phases successives analogues : fixation de la doctrine dans des confessions de foi plus précises que les premières, à travers certaines controverses; puis, règne d'une orthodoxie immobile et formaliste, et enfin, réaction salutaire, enfantant des Églises nouvelles, qui seront le seul asile de la foi et de la vie chrétienne dans la période suivante.

---

## § III. — TENDANCES HOSTILES

Nous devons dire un mot, en terminant, de certaines tendances qui se manifestèrent au sein de l'Église protestante et furent désavouées par elle comme faussant ses principes fondamentaux. On peut ramener ces tendances à deux : la tendance mystique et la tendance rationaliste.

I. — La *tendance mystique* est une réaction exagérée contre l'autorité tout extérieure de l'Église romaine. La foi personnelle, fondée sur l'expérience immédiate et vivante de la vérité qui sauve, avait fait place, dans l'Église du moyen âge, à la foi collective, anonyme, dont l'Église était l'objet plus que l'Évangile. On croyait sur la parole et sur

l'autorité de l'Église, sans s'inquiéter du contenu de la foi. A cette autorité extérieure de l'Église, les Réformateurs avaient opposé l'autorité spirituelle et morale de la Parole de Dieu, se légitimant elle-même par le témoignage intérieur du Saint-Esprit et par l'expérience intime de la vérité salutaire qu'elle contient. Mais les Mystiques allèrent plus loin dans cette voie. Ils faisaient à l'autorité de la bible le même reproche que les Réformateurs adressèrent à l'autorité de l'Église. C'était là, à leurs yeux, une autorité trop extérieure, ayant la prétention de s'imposer du dehors à l'individu. Et ils opposaient à l'autorité de la Parole écrite l'autorité de la Parole intérieure, du Saint-Esprit parlant dans chaque fidèle. Ainsi, le témoignage du Saint-Esprit, qui, pour les Réformateurs, n'était qu'une sanction et une démonstration de la vérité qui sauve, et de l'autorité divine du Livre qui contient cette vérité, devint pour les Mystiques la source même de la vérité religieuse. Les Mystiques firent jouer au Saint-Esprit parlant en nous le même rôle que les Catholiques avaient attribué à la tradition ecclésiastique, tandis que les Protestants réservaient ce rôle à l'Écriture, et ne voyaient dans le Saint-Esprit et dans la tradition que deux témoins, l'un intérieur, l'autre extérieur, de la vérité révélée.

Le mysticisme, qui faisait du témoignage du Saint-Esprit, une révélation intérieure, laquelle remplaçait l'autre et finissait par la rendre inutile, substituait l'illuminisme sans règle objective à l'accord fécond de la bible et de la conscience, de la révélation intérieure et de la révélation extérieure, du Saint-Esprit parlant en nous et parlant hors de nous. Dès lors, la porte était ouverte à tous les excès et à toutes les rêveries de l'imagination individuelle. En même temps que l'autorité de la Parole écrite, on rejetait toute autorité extérieure quelconque. Plus d'Église plus de ministère, plus de culte en commun, plus de sacre-

ments. Les sacrements ne sont que des usages pieux, des symboles extérieurs des grâces spirituelles déjà reçues; mais ils ne confèrent rien par eux-mêmes. Ils sont inutiles à ceux qui ont la foi comme à ceux qui ne l'ont pas.

Ces principes furent proclamés par les *Anabaptistes*, les prophètes de Zwickau et les fanatiques de Münster, qui en tirèrent les dernières conséquences. Ils secouèrent toute autorité politique aussi bien que religieuse, et renversèrent les bases de la société comme de l'Église. Condamnés par Luther, ils furent écrasés par les armées impériales en Saxe et en Wesphalie.

Vers le milieu du XVI[e] siècle, leurs restes dispersés furent réunis et organisés en Église par un prêtre converti aux idées anabaptistes et nommé *Menno Simons*. Sa propagande s'exerça surtout en Wesphalie et dans les Pays-Bas. Il mourut en 1561. Ses disciples reçurent le nom de *Mennonites*. Ils avaient abjuré les erreurs et les excès des premiers anabaptistes, et se concilièrent le respect et même la faveur générale par leurs mœurs paisibles et pures. Ils adoptèrent les doctrines calvinistes, et ne professèrent d'idées particulières que sur l'Église et les sacrements. Ils voulaient une Église pure, composée de vrais croyants, de saints : de là une discipline sévère, la proscription du divorce, du serment, du service militaire, des fonctions publiques. Et ils n'administrèrent le baptême qu'aux seuls adultes, après des preuves suffisantes de la sincérité de leur foi.

A la même tendance appartient la petite secte des *Quakers*, ou *Société des Amis*, fondée vers 1647 par *George Fox*, en Angleterre. Les principes sont les mêmes. La bible est la Parole de Dieu ; mais au-dessus de cette Parole écrite, se place la Parole vivante, le Verbe intérieur, le Saint-Esprit parlant en nous. La bible n'est qu'un moyen extérieur d'éveiller les mouvements intérieurs du Saint-

Esprit dans les âmes. Les Quakers conservent du reste les grandes doctrines évangéliques, et insistent surtout sur le côté pratique de l'Évangile. Leur organisation rappelle aussi celle des Mennonites. Ils proscrivent les formes extérieures de culte; ils enseignent que les sacrements ne peuvent conférer la grâce à ceux qui ne la possèdent pas, et sont inutiles à ceux qui l'ont reçue. Ils s'interdisent, eux aussi, le serment, le divorce et le service militaire.

Mentionnons encore quelque Mystiques allemands, qui ont fondé des écoles plutôt que des églises : *Gaspard Schwenkfeld*, *Sébastien Franck*, *Agrippa de Nettesheim*, etc.. Ils n'admettent, en général, que l'Église invisible.

II. — La *tendance rationaliste* fut une réaction exagérée contre le joug que l'Église romaine prétendait imposer à la raison individuelle. Les Réformateurs avaient protesté les premiers contre ce joug, tant au nom de la raison qu'au nom de la foi personnelle et de la conscience religieuse. Ils avaient proclamé les droits du libre examen, examinant, à la double lumière de la bible et de la raison, les traditions romaines, et rejetant toutes celles qui leur paraissaient antiscripturaires ou absurdes. Mais, pour eux, l'Écriture demeurait l'autorité souveraine devant laquelle doit s'incliner la raison. Les Rationalistes allèrent plus loin. Ils firent à l'égard de la bible elle-même ce que les Réformateurs avaient fait à l'égard de la tradition et des doctrines de l'Église. Ils prétendirent juger la bible à la lumière de la raison, et ériger la raison en autorité souveraine. Ils n'admettaient de la révélation que ce qui était d'accord avec les données rationnelles, et rejetaient tout ce qui les contredisait ou les dépassait. Aussi tous s'accordèrent-ils à rejeter la Trinité et l'Incarnation. Ils furent tous *unitaires*.

Il est à remarquer que le résultat des deux tendances

que nous venons de signaler est exactement le même. C'est la négation du principe formel du protestantisme, le rejet de l'autorité unique et souveraine de la bible. C'est que le principe est le même aussi, malgré des apparences contraires. Qu'y a-t-il, au premier aspect, de plus dissemblable, de plus opposé que le mysticisme et le rationalisme ? Et cependant, des deux côtés, le moi humain, affranchi de toute autorité extérieure, n'est-il pas érigé en juge de toutes choses, en mesure et en critère du vrai ? La seule différence, c'est que, chez les mystiques, ce moi, c'est l'imagination, avec ses rêveries prises pour des inspirations surnaturelles, tandis que, chez les rationalistes, c'est la raison. Mais, de part et d'autre, c'est toujours l'individu religieux proclamé indépendant et souverain, s'affranchissant de toute autorité divine, en même temps que de toute autorité humaine. C'est là une exagération et une déviation funeste du principe protestant de l'individualisme. L'élément objectif de la vérité est nié, et l'homme reste seul en face de sa propre subjectivité.

Parmi les représentants de la tendance rationaliste se rencontrent des hommes d'opinions assez diverses. Les uns, comme *Jean Denk* en Allemagne et *Louis Hetzer* en Suisse, mêlent à leur rationalisme des rêveries mystiques : preuve de l'affinité des deux tendances. D'autres sont panthéistes, comme *Gentilis* et *Michel Servet*. D'autres enfin sont déistes.

Parmi ces derniers, il faut mentionner les *Sociniens*, disciples de *Lélio* et de *Fauste Socini*, qui fondèrent des Églises unitaires en Transylvanie et en Pologne. Ils moururent l'un en 1562, l'autre en 1604. Pour eux, la bible est la source unique de la connaissance religieuse ; mais elle ne peut rien contenir de contraire à la raison. C'est à la raison de juger le contenu de la bible, pour en écarter tout ce qui la contredit ou la dépasse, ou pour interpréter

ses doctrines de telle sorte que tout ce qu'elles ont de choquant ou de mystérieux disparaisse. Il y a, entre ce principe et le principe d'Anselme, une analogie réelle et une profonde différence. Une analogie, car des deux côtés on affirme qu'il doit y avoir accord entre la foi et la raison, entre la philosophie et la théologie, entre les données de la révélation et les données de l'esprit humain. Et cependant, une opposition dans la pratique et dans l'application du principe commun. Anselme, en effet, pose comme point de départ et comme norme souveraine la révélation objet de la foi. Il affirme que ses données sont conformes à celles de la raison, et que cette conformité se révélera à celui qui la cherche avec persévérance. Mais, si l'on ne parvient pas à la découvrir, il veut qu'on persiste à croire aux données bibliques et à leur accord avec la raison. Le dernier mot, comme le premier, appartient donc à la foi. Les Sociniens, au contraire, posent comme point de départ et comme norme la raison, et affirment que, si la bible est vraie, elle sera d'accord avec elle. Et alors, armés des principes et des données de la raison, ils font la critique de la bible, opérant dans son contenu un triage, ne retenant que ce que la raison comprend et s'assimile, et rejetant le reste. Le premier et le dernier mot appartiennent donc à la raison.

C'est ce principe qui détermine tout le contenu de la dogmatique socinienne. Les Sociniens nient la Trinité, et s'en tiennent au monothéisme strict : un seul Dieu en une seule personne, le Père, appelé ainsi parce qu'il est créateur et plein d'amour pour ses créatures. Ils nient la divinité de Jésus-Christ. Jésus est un prophète, chargé d'une mission spéciale. Il est venu pour enseigner et pour sauver l'humanité. Les Sociniens admettent la naissance miraculeuse, et croient à une première ascension par laquelle Jésus fut enlevé au ciel, avant son baptême, pour y être instruit de

ce qu'il devait révéler aux hommes. Il n'y a pour eux ni chute ni rédemption au sens réel. L'homme a été créé mortel. La chute n'a pas modifié sa nature morale ; elle a seulement affaibli ses forces naturelles. L'homme peut se sauver en écoutant et en imitant Jésus-Christ, et, s'il est faible, la grâce de Dieu (au sens pélagien du mot) l'aidera et le fortifiera.

---

## CHAPITRE III

### L'ÉGLISE CATHOLIQUE

En face du grand schisme accompli par la Réformation, le catholicisme éprouva le besoin de serrer ses rangs et d'affirmer hautement son unité dogmatique. La tâche, à vrai dire, n'était pas sans difficulté.

1° Il fallait d'abord réviser et résumer la doctrine catholique, en y mettant de l'ordre, de l'harmonie et de l'unité. Il y avait eu, en effet, dans l'enseignement officiel de l'Église, malgré ses prétentions à l'immutabilité, bien des incertitudes et des variations. On se trouvait en face d'opinions diverses ou contraires, professées par des docteurs jouissant d'une égale considération et d'une égale autorité dans l'Église, — comme Augustin et Vincent de Lérins, par exemple, qui avaient été canonisés tous les deux, mais qui étaient loin de s'entendre sur les grandes questions du péché et de la grâce. On se trouvait même, ce qui était plus grave, en face de décisions de conciles et de décrétales des papes, qui tranchaient en sens opposé les mêmes questions dogmatiques, celle de la transsubstantiation, par exemple. Comment déterminer la foi catholique à travers ces volumes énormes et incohérents qui étaient censés la contenir ?

2° Il fallait de plus affirmer et justifier les doctrines spéciales qui étaient l'objet du débat entre la vieille Église et les nouvelles Églises de la Réforme. Il importait de donner sur tous ces points des définitions claires et précises, et de réfuter les arguments des protestants ;

3° Enfin, il fallait aussi réformer en quelque mesure le dogme catholique, en tenant compte des grandes vérités proclamées par la Réforme et qui avaient trouvé un si puissant écho dans la conscience religieuse.

Cette triple tâche fut accomplie par le concile de Trente (1545-1563), dont les canons, résumés dans le *Catéchismus romanus* publié en 1566, sont encore aujourd'hui la règle souveraine de la foi et de la théologie catholiques. A ce concile se trouvèrent en présence deux tendances assez analogues à celles que nous avons signalées dans l'Église luthérienne et dans l'Église réformée. D'un côté se trouvent des hommes ayant subi l'influence évidente de la Réformation, disposés à tenir compte de ce que les Réformateurs ont réclamé et à donner satisfaction aux besoins auxquels ils ont voulu répondre. De l'autre côté, des hommes plus strictement attachés aux traditions du passé et disposés à entrer à l'égard de la Réformation dans la voir de la réaction plutôt que dans celle des concessions. Ce ne fut ni l'une ni l'autre de ces tendances qui l'emporta à Trente. Toutes deux se firent des concessions mutuelles, et de cette sorte de compromis sortirent les canons du concile. C'est un phénomène analogue qui se produisit au sein de l'Église luthérienne, pendant les controverses qui aboutirent à la formule de Concorde.

Je n'entrerai pas dans le détail des débats, ni dans l'exposition et l'appréciation des décrets. Je relèverai seulement trois points essentiels.

### 1° Source et Autorité en matière de foi.

Ce qui avait fait la force de la Réformation, c'était la netteté de son double principe, de son principe formel, qui établissait la source de la foi, et de son principe matériel,

qui en déterminait le contenu. L'Église catholique dut à son tour formuler ce double principe. Et tout d'abord elle dut opposer son principe formel à celui du protestantisme, et dire quelle était pour elle la source et l'autorité en matière de foi religieuse. C'était une œuvre importante, mais délicate. On y surprend l'attitude embarrassée du concile et la difficulté d'une situation dont on ne pouvait sortir que par un compromis.

En effet, le catholicisme ne pouvait accepter le principe protestant de l'autorité souveraine de la bible : ç'aurait été abdiquer et s'avouer vaincu. Il ne pouvait non plus le désavouer entièrement : ç'aurait été ébranler son autorité et se séparer de la source du christianisme. On prit donc un moyen terme. On proclama la divinité des Écritures, leur autorité en matière de foi, dont elles sont la source principale et souveraine. Puis on posa, à côté d'elles, et sur le même rang, comme seconde source et seconde autorité, la tradition, c'est-à-dire l'enseignement de l'Église, s'exprimant par les écrits des Pères et les décrets des conciles et des papes. « Il faut les recevoir, dit-on, avec une égale piété. » (*Conc. trident.*, sess. 4.) Mais, après qu'on a posé le principe de l'autorité égale de la bible et de la tradition, cette égalité se change, de fait et dans la pratique, en une supériorité de la tradition. En effet, c'est la tradition, c'est l'Église, qui a déterminé le nombre et le contenu des livres saints et qui fonde aussi leur autorité. C'est ainsi qu'on déclare canoniques les livres apocryphes de l'Ancien Testament, ainsi que la traduction fort défectueuse de la Vulgate, dont le texte fera seul désormais autorité dans l'Église. De plus, c'est la tradition, c'est l'Église qui interprète le sens des Écritures, et il est interdit, sous peine d'anathème, de les entendre dans un sens différent de celui qu'elle a sanctionné.

Une question fut laissée indécise à Trente, celle de savoir

à qui, du pape ou du concile, appartenait l'autorité suprême et infaillible en matière de foi.

### 2° Justification et grâce.

Il n'était pas moins nécessaire pour l'Église catholique d'opposer au principe matériel du protestantisme — le salut par la foi, — la doctrine du *salut par les œuvres*, qui seule soutenait tout l'édifice des pratiques et des doctrines catholiques. Mais ici encore se dessina la même situation embarrassée. Car si, d'un côté, on ne pouvait, sans se condamner soi-même, proclamer la doctrine du salut par la foi, on ne pouvait non plus la condamner absolument sans froisser les besoins profonds auxquels la Réformation était venue répondre. Sur ce point, les influences protestantes se firent jour dans les congrégations, ou assemblées préparatoires. On s'en tira par un compromis. On affirma en même temps la justification par la foi et la justification par les œuvres. Et l'on s'abstint volontairement de préciser le sens des mots : ainsi le terme de justification désigna, tantôt l'acte par lequel Dieu pardonne, tient le pécheur pour innocent, tantôt la justice positive que confère la grâce, et que le croyant acquiert par ses œuvres. Aussi, tout en distinguant en principe la justification et la sanctification, on les confondit de fait. Suivant les idées du concile, le pécheur n'est justifié que dans la mesure où il est sanctifié.

Au sujet de la *grâce*, on arriva à un compromis du même genre entre les idées augustiniennes, remises en honneur par les Réformateurs, et les idées pélagiennes, qui avaient prévalu dans l'Église catholique. Deux opinions se trouvaient en présence depuis le XIIIe siècle : celle des Thomistes et celle des Scotistes. La première se rapprochait

davantage d'Augustin. Elle admettait la nécessité d'une double grâce : une grâce prévenante, imméritée, inconditionnelle, mais non pas irrésistible, qui commence en l'homme l'œuvre du salut, et une grâce coopérante, méritée par le bon usage qu'on fait de la première, qui achève, ou plutôt aide l'homme à achever ce que celle-ci a commencé; c'est elle qui produit les bonnes œuvres. La doctrine scotiste se rapproche davantage de Pélage. Elle ne parle pas d'une grâce prévenante, parce que l'homme a conservé une liberté et une puissance morale suffisantes pour faire le bien. La grâce est donnée comme récompense et comme secours à ceux qui s'en sont rendus dignes en faisant un bon usage de leurs facultés naturelles. Quoique Thomas d'Aquin eût été canonisé et proclamé l'ange de l'école, les idées de Scot avaient peu à peu prévalu dans la pratique, tandis que la théorie thomiste était abandonnée comme trop augustinienne.

Les théologiens de Trente se trouvèrent donc à l'égard de Thomas et de Scot dans la même situation où s'étaient trouvés à l'égard d'Augustin et du semi-pélagianisme les papes et les conciles du v^e^ et du vi^e^ siècle. Ils ne pouvaient donner tort ni à l'un, ni à l'autre. Ils prirent un moyen terme, et rédigèrent une doctrine de la grâce assez vague et assez ambigue pour qu'on pût y retrouver à la fois la doctrine thomiste et la doctrine scotiste, l'augustinisme adouci défendu par le parti de la conciliation et des concessions à l'égard de la Réforme, et le sémi-pélagianisme accentué par les partisans stricts du système catholique (salut par les pratiques et les œuvres méritoires). C'est ce qui explique l'obscurité calculée des décrets sur la grâce. Deux membres du concile y voyaient deux systèmes contradictoires, et quand on demanda aux rédacteurs ce qu'ils avaient voulu dire, ils se refusèrent à le déterminer. Aussi Guy de Pibrac disait-il à l'Hospital, en

parlant des théologiens de Trente : « Les autres hommes parlent pour être entendus ; ceux-ci parlent pour ne point l'être. »

### 3° Sacrements.

Le nombre de sept sacrements, déjà arrêté en 1215 au concile de Latran, fut définitivement confirmé — *si quis dixerit sacramenta sacræ legis.... esse plura vel pauciora quam septem.... anathema sit* — (sess. 7, can. 1). La doctrine de l'*opus operatum* fut également sanctionnée — *si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solum fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit* — (sess. 7, can. 8). Enfin on déclara, ce qui était une nouveauté, que tous ces sacrements avaient été institués par Jésus-Christ et que tous étaient nécessaires au salut — *si quis dixerit sacramenta non fuisse omnia a Christo instituta, anathema sit.* — C'était les mettre tous sur le même rang que le baptême et la Cène, et réfuter le seul argument invoqué contre les cinq autres par les Protants. Mais c'était aussi donner à l'histoire le plus éclatant démenti.

L'*Eucharistie* devait attirer d'une manière toute spéciale l'attention du concile, parce que c'était là l'un des points les plus vivement controversés entre l'ancienne Église et les Églises nouvelles. Aussi cette question de l'Eucharistie, en raison de son importance, fut-elle traitée à part. Elle fut discutée longuement dans plusieurs congrégations spéciales, et remplit toute la treizième session (1552), qui se subdivise en huit chapitres et onze anathèmes. Voici les principaux points à relever :

1° Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est contenu

substantiellement — *substantialiter* — en son véritable corps et en son véritable sang, dans les espèces du pain et du vin ;

2° Par la consécration, il s'accomplit une transformation de toute la substance du pain en la substance du corps de Christ, et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Ce changement a été très proprement nommé *transsubstantiation* (sess. 13, ch. 4);

3° Le sacrement est contenu tout entier dans la seule espèce du pain, car le sang est contenu dans le corps. On va même jusqu'à dire qu'il est aussi tout entier contenu dans le vin, en sorte que chacune des deux espèces est transformée en la substance tout entière de Jésus-Christ. Ceci conduit à la question de la communion sous une seule ou sous deux espèces. Cette question ne fut abordée que plus tard, après la troisième ouverture du concile (1562), et donna lieu à des discussions assez vives. Le concile de Bâle avait accordé l'usage de la coupe aux Hussites de Bohême. Plusieurs ambassadeurs et évêques, en particulier ceux de France et d'Allemagne, réclamèrent l'extension de ce privilége. Après de longs débats, le parti italien finit par l'emporter, et il fut décidé, à une assez faible majorité, que la communion sous les deux espèces serait absolument interdite.

Le sacrement de la *Pénitence* fut aussi l'objet d'une attention particulière de la part du concile, parce qu'il touchait à cette fameuse doctrine des indulgences, dont les abus et les scandales avaient provoqué les énergiques protestations d'où était sortie la Réforme. On proclama comme un dogme la puissance des clefs, en vertu de laquelle le prêtre absout le pécheur — *ego absolvo te*, — et le droit du prêtre à imposer des pénitences, qui peuvent s'échanger contre des équivalents. Le principe et la pratique des indulgences sont donc sanctionnés; mais en même temps

on en condamne le trafic, et l'on proclame la nécessité de la contrition et de l'amendement du pécheur pour que l'absolution soit efficace. Aussi peut-on dire que, depuis cette époque, la vente des indulgences cessa à peu près complétement.

Dès lors, la doctrine catholique fut fixée d'une manière officielle, définitive et complète. L'Église romaine avait sa confession de foi à opposer aux confessions de foi protestantes, et désormais il était interdit de s'écarter des doctrines de cette confession. Toutefois, les décisions du concile de Trente n'étaient pas assez nettes et assez précises pour couper court à toute controverse ultérieure. Le vague dans lequel on s'était à dessein renfermé, donnait lieu à plusieurs explications et interprétations diverses, surtout au sujet des doctrines capitales de la justification et de la grâce. Aussi les deux tendances dont nous avons signalé la présence dans le concile, continuèrent-elles à subsister dans l'Église, et entrèrent-elles plus d'une fois en lutte.

La tendance strictement catholique et papiste — ce que nous appellerions aujourd'hui l'ultramontanisme — trouva son expression suprême dans la célèbre *Compagnie de Jésus*, fondée, vers la fin du XVI[e] siècle, par l'espagnol *Ignace de Loyola*. La double pensée inspiratrice de cette fondation fut la défense du siège de Rome et la destruction de l'hérésie. Tous les moyens étaient bons pour un si noble but. Les plus efficaces furent l'éducation et la direction des consciences.—Au point de vue théologique, les Jésuites représentent la tendance semi-pélagienne sous sa forme la plus accentuée. Ils font la part grande aux mérites de l'homme, et l'on s'arrangea pour que ces mérites fussent acquis au meilleur marché possible. Pour attirer plus de pénitents aux confessionnaux des Pères, on professa les

principes les plus relâchés, on fit la théorie de la dévotion facile, des restrictions mentales, du probabilisme, et on inventa la distinction entre le péché philosophique et le péché théologique.

La tendance contraire, héritière de l'esprit d'Augustin, et subissant l'influence de la Réformation, trouva son expression la plus complète dans le *jansénisme*, au XVII^e et au XVIII^e siècle. La lutte des Jansénistes et des Jésuites, au sujet de la grâce, est le fait dogmatique le plus important de cette période. Ce fut, au fond, une nouvelle édition de l'ancienne lutte entre Augustin et Pélage, et de la controverse plus récente entre les Thomistes et les Scotistes (1).

Ainsi, après la fixation de son symbole à Trente, l'Église catholique eut aussi ses controverses, écho de la grande controverse engagée entre elle et la Réformation. Mais ces controverses n'aboutissent pas à de nouveaux symboles. Les deux tendances qui s'y trouvaient en présence se sont d'ailleurs perpétuées jusqu'à nos jours. Ce sont les principes et les doctrines des Jésuites qui ont triomphé au dernier concile du Vatican, Et l'esprit libéral et religieux tout ensemble du jansénisme s'est conservé dans la petite Église indépendante d'Utrecht, et inspire aujourd'hui le le grand mouvement des Vieux-Catholiques.

(1) Dans la première rédaction de M. Bonifas, cette controverse est racontée avec quelque détail. Plus tard, le professeur réduisit considérablement ce récit, qu'il finit par supprimer complètement. Il le jugeait sans doute mieux placé dans son cours d'*Histoire ecclésiastique* que dans celui d'*Histoire des dogmes*. Nous n'avons pas jugé à propos de le rétablir ici, cet épisode étant l'un des plus connus parmi nous de toute l'histoire de l'Église, à cause des liens qu'il a avec notre histoire politique et littéraire.

(*Réd.*)

## APPENDICE

Le manuscrit le plus récent de M. Bonifas se termine par la page suivante, que nous reproduisons ici, afin d'expliquer la manière brusque dont se clôt l'*Histoire des Dogmes*, sans résumé ni conclusion. Dans la pensée du professeur, ce cours se continuait dans celui sur l'*Histoire de la théologie protestante en Allemagne et en France depuis le* XVIII^e^ *siècle*, et s'achevait dans deux petits cours sur *l'Histoire du catholicisme et du protestantisme au* XIX^e^ *siècle*. (*Réd.*)

Il me resterait à faire, pour cette période comme pour les précédentes, l'histoire spéciale des principales doctrines chrétiennes, au sein des diverses Églises entre lesquelles s'est divisée la chrétienté. Cette étude appartient plutôt à la *Symbolique* qu'à l'*Histoire des dogmes*.

L'histoire des dogmes peut être considérée comme finie après le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle. Dans la période qui commence avec le XVIII^e^ siècle (*Age de la critique*), il n'y a pas de nouveaux symboles. Les confessions du XVI^e^ siècle n'ont pas été abrogées. Deux faits nouveaux seulement, lesquels appartiennent à l'histoire contemporaine : le concile du Vatican et le synode général de 1872. Des tendances bien diverses s'y sont manifestées. D'une part, on a poussé à l'extrême les dernières conséquences du principe catholique, en proclamant l'infaillibilité et en confirmant le Syllabus. De l'autre, on a écarté toutes les formules théologiques des anciennes confessions de foi, et l'on s'est contenté de quelques affirmations bibliques exprimant les faits qui sont le fondement de la foi.

Nous retrouverons le concile du Vatican et le synode de 1872 en étudiant l'histoire contemporaine du catholicisme et du protestantisme. Pour le moment, et pour faire suite à l'histoire des dogmes, nous allons étudier l'histoire de la théologie protestante en Allemagne et en France, depuis le milieu du XVIII^e^ siècle.

FIN.

# INDEX ALPHABÉTIQUE

## A

## B

## C

(1) Les conciles mentionnés dans l'*Histoire des dogmes* sont rangés ici par ordre chronologique: les conciles œcuméniques ont leur nom inscrit en italiques.

D

## E

F



G

## H

## K



## L

## M

## N



## O

## Q



## R

## S

## T

## U



## V

## W



## Z



# TABLE DES MATIÈRES

## DEUXIÈME PÉRIODE

### DE LA MORT D'ORIGÈNE A JEAN DAMASCÈNE (254-730)

### AGE DE LA POLÉMIQUE

---

## TROISIÈME PÉRIODE

### DE JEAN DAMASCÈNE A LA RÉFORMATION (730-1517)

### AGE DE LA THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE OU DE LA SCOLASTIQUE

---

# QUATRIÈME PÉRIODE

## DE LA RÉFORMATION A LA FIN DU XVII$^e$ SIÈCLE (1517-1700)

## AGE DE LA SYMBOLIQUE

—



FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME VOLUME

## ERRATA

Pages 24, ligne 25, l'interprétalion, *lisez* l'interprétation.

— 349 (pagination), 249, *lisez* 349.

— 437, ligne 3, 1417, *lisez* 1517.

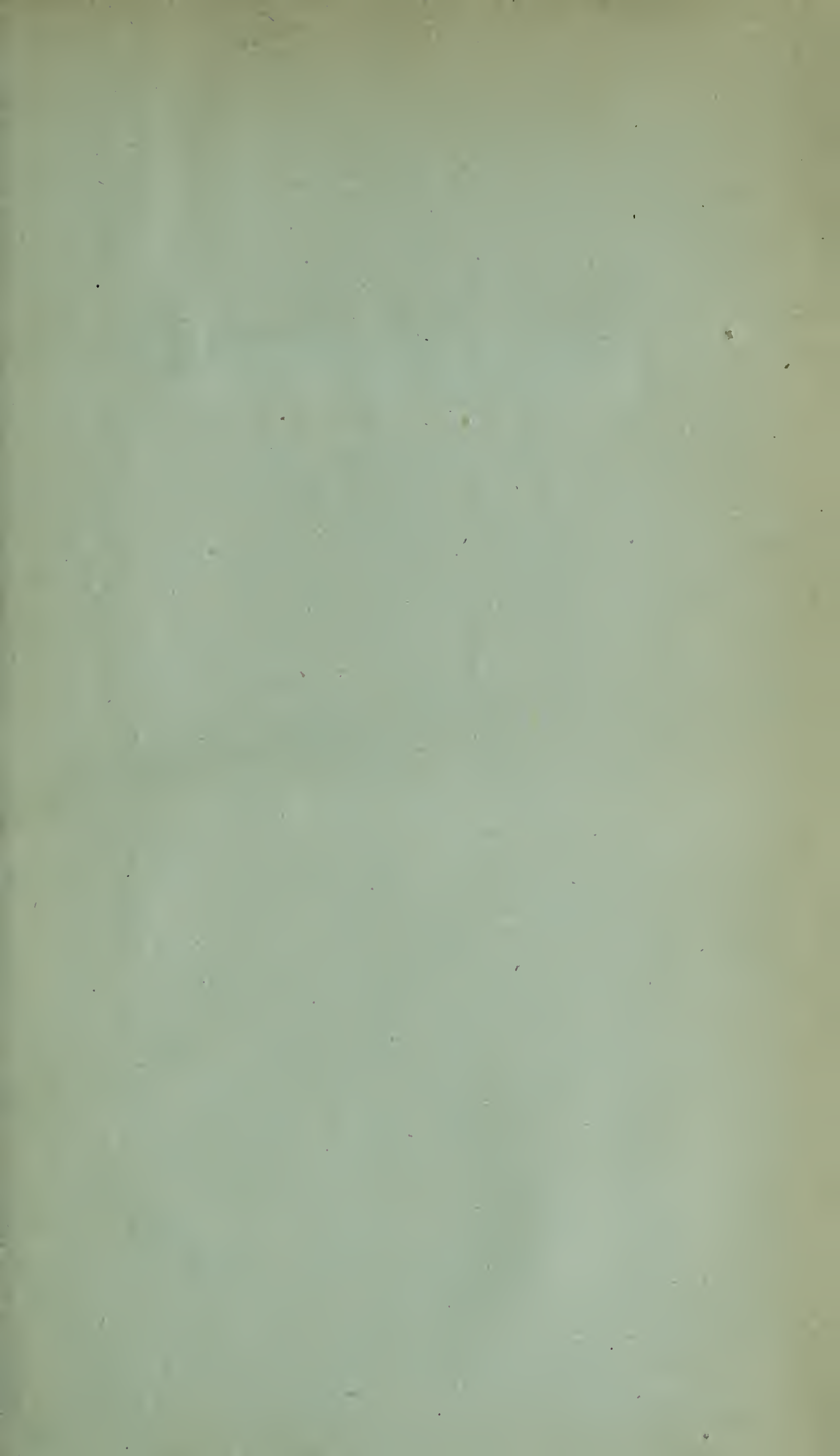
— 511, ligne 11, *Franck*, *lisez* *Frank*.

Alençon. — Imprimerie F. Guy, 11, rue de la Halle-aux-Toiles.









Date Due

| | | | |
|---|---|---|---|
| E 15 '50 FACULTY | | | |
| FACULTY | | | |

